G. H. Schuberts philosophische Anfänge, unter besonderer Berücksichtigung von Schellings Einfluß

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Gustav Osthus
aus Berlin-Schöneberg

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Februar 1929

Universitätsverlag von Robert Noske in Borna-Leipzig
1929

30:23

Dekan: Prof. Dr. Leser
Referent: Geh. Rat. Prof. Dr. Hensel

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533901_0058

Es mag eine Erfindung der Pietät sein, wenn man sagt, August von Goethe sei an dem Bewußtsein der grenzenlosen Überlegenheit des Vaters zugrunde gegangen. Immerhin zeigt sich in ihr doch recht gut die Situation, in der sich die Menschen befinden, die das Glück oder Unglück, von welcher Seite man es betrachten will, haben, in der unmittelbaren Nähe eines der Großen des Geistes zu stehen, denn sie werden von seinem Schatten ins Dunkle gestellt.

Überdies: wie über den Eindruck, den die Größe eines Berges macht, weniger die Höhe seines Gipfels über dem Meeresspiegel entscheidet, als seine Erhebung über die Umgebung, so ist im geistigen Leben nicht die erreichte absolute Höhe, sondern der Fortschritt über den Vorgänger das Entscheidende. Wenn die Riesen des Geistes die gigantischen Gipfel ihrer Leistungen auftürmen, dann wachsen aus diesen kleinere Berge hervor, so wie man das wohl an feuerspeienden Bergen beobachten kann, aus denen Nebenvulkane hervorbrechen; aber haben diese Gebilde nicht die rechte innere Kraft, sich zu entwickeln, hat der Boden, aus dem sie wachsen, nicht genügende Tiefe und Umfang, sie bringen es nicht dazu, sich über das Haupt des Berges, aus dem sie hervorgehen, zu erheben.

Diese Stellung nehmen in der Geistesgeschichte neben anderen auch die halbvergessenen Gestalten ein, die auf dem aufbauten, was ihnen Schellings Philosophie bot. Alle haben sie ihre Verdienste, keiner aber erreichte an Stoßkraft den Meister. Steffens und Oken wandten die Naturphilosophie auf die Geschichte der Erde und ihrer Bildungen an, Carus baute sie auf dem Gebiet der vergleichenden Anatomie und auf dem Felde der Seelenkunde aus, auf dem auch Burdach und Schubert ihre Verdienste hatten, und die Vergessenheit, in die diese Philosophen oder Naturforscher, wie man sie nennen will, gerieten, ist nur zum Teil berechtigt; mindestens haben sie sich alle den Anspruch auf das Gedenken der geistesgeschichtlichen Forschung dadurch erworben, daß sie die Gedanken des Meisters, nicht im üblen Sinne, populär machten, wofür als Zeichen gelten mag, wieviel Anregungen Wissenschaft und Kunst von ihnen empfangen haben. Darüber hinaus haben aber einige ihre Lebenskraft auch dadurch bewiesen, daß die neueste Philosophie sich dankbar ihrer erinnert und auf sie zurückgegriffen hat,

und es wird bei Gelegenheit gezeigt werden, daß in der Neuzeit Schubertsche Gedanken über okkulte Phänomene wieder aufleben. Es scheint überhaupt so, als ob ein Wiederanknüpfen an die Gedankengänge mancher Schellingschüler der Psychologie, namentlich der des Unbewußten, neue Impulse und vielleicht sogar schon Lösungen von Rätseln bringen würde, auf die die Philosophie der letzten Jahrzehnte mit einem Ignoramus reagierte.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit hatte eine Biographie Schuberts geplant, die jedoch zum wenigsten Schuberts äußeren Lebensgang darstellen sollte, da es an solchen Arbeiten genug gibt, so vor allem Schuberts Selbstbiographie, die zwar genau so weitschweifig ist wie ihr Titel, dennoch aber geradezu eine Fundgrube an biographischem Material nicht nur für Schuberts eigenes Leben, sondern seine ganze Zeit genannt werden kann, außerdem Gedenkreden (Wagner) und Lebensbeschreibungen von fremder Hand (Schneider), die freilich kaum mehr als Auszüge aus der Selbstbiographie sind.

Geplant war vielmehr, die geistige Entwicklung Schuberts darzustellen und dabei die Fäden mit aufzudecken, die ihn rückwärts und vorwärts mit der Geschichte der Philosophie verbinden. Es sollte also die Ausgangsstellung Schuberts festgelegt werden, dann aufgezeigt werden, was er Eigenes zu dem Vorgefundenen getan hat, und schließlich die Anregungen, die er seinen Zeitgenossen gegeben hat, betrachtet werden. Dabei hätte Berücksichtigung finden müssen seine Tätigkeit als Philosoph, Naturforscher, Arzt usw., und es wäre dabei wohl auch klar geworden, was Schubert unserer Zeit zu bieten hat.

Was der Verfasser hier vorlegt, ist eine Vorarbeit zu der ursprünglich geplanten Biographie und möchte als solche gewertet sein, vornehmlich hinsichtlich der Abgrenzung, die etwas Abgerundetes nicht ermöglichte. Dargestellt sind die Anfänge der Schubertschen Philosophie, die zwar verhältnismäßig wenig Eigenes verraten, in der sich aber überall die Keime finden, aus denen sich späterhin das Schubert Eigene erhob, mit dem er dann seine starken Wirkungen auf Kleist, E. T. A. Hoffmann, Fouquée, Brentano, Kerner u. a. ausübte. Da nun Schubert anfangs durchaus von der Naturphilosophie Schellings beeinflußt ist, soll die vorliegende Darstellung so weit gebracht werden, wie diese Einwirkung deutlich vorherrscht, nicht ohne daß jedoch auf die weitere Entwicklung ein Blick geworfen werden soll.

Etwa der gleiche Zeitabschnitt ist schon einmal dargestellt worden, und zwar in Merkels Buch „Der Naturphilosoph G. H. Schubert und die deutsche Romantik“ (1913). Man wird diesem Werke nicht Sorgsamkeit und Fleiß absprechen können, aber die Aufgabe, die sich Merkel gestellt hat, war vielleicht doch zu weit, um eindringlich genug dar-

gestellt zu werden, zumal beinahe die Hälfte des nicht eben umfangreichen Buches durch eine Beschreibung des äußeren, zuweilen äußerlichsten Lebensganges unseres Philosophen beansprucht wird, und eine Wiedergabe von Briefen Schuberts noch einen großen Teil des Restes einnimmt. Merkel konnte teilweise auf einer Arbeit von Franz Schultz, „Der Verfasser der Nachtwachen von Bonaventura" (1909), fußen, die ein umfangreiches Kapitel dem Freundschaftsbund Wetzel-Schubert einräumt. Methodisch steht diese Arbeit auf einer höheren Stufe als die Merkels, indem es ihr auf die Kennzeichnung des Geistes, der sich in den „Nachtwachen" regt, ankam. Da es Schultz' Absicht war, das romantische Literaturerzeugnis durch die Persönlichkeit seines Urhebers zu erhellen und in einen größeren Zusammenhang einzuordnen, so zieht auch die Kenntnis über Schubert aus dem Buche ihren Nutzen, indem Schultz Beziehungen von Schuberts Roman „Die Kirche und die Götter" zu den „Nachtwachen" herstellt und weitere Schubertsche Elemente in Wetzels Buch nachweist. Und auf das Geistige kommt es schließlich an; seine Geschichte ist Gegenstand aller geistesgeschichtlichen Forschung, wobei äußere Lebensumstände eben nur so weit herangezogen werden, wie sie zur Klärung geistesgeschichtlicher Phänomene nötig sind.

Von diesem Standpunkt geht jedenfalls die vorliegende Untersuchung aus, die übrigens den Arbeiten Schultz' und Merkels gegenüber die wesentliche Erleichterung hat, daß mittlerweile die ziemlich zerstreuten Briefe Schuberts gesammelt gedruckt worden sind (herausgegeben von Bonwetsch 1918)[1]).

Damit ist aber die neuere Spezialliteratur schon im wesentlichen erschöpft, wie denn nach Klages Schubert überhaupt noch seiner Auferstehung harrt[2]). Neben der Dissertation von Lechner, deren Gegenstand jedoch außerhalb des Rahmens der vorliegenden Arbeit fällt, könnten vielleicht noch Strich und Spenlé erwähnt werden, die sich näher mit Schubert befaßt haben, und Ricarda Huch, die mehrfach aus seiner Selbstbiographie geschöpft hat. Diese Selbstbiographie ist übrigens mindestens für die Zeit, die wir behandeln wollen, keineswegs so zuverlässig, wie Bonwetsch behauptet[3]). Man kann das auch von vornherein nicht annehmen, denn abgesehen davon, daß Schubert mit Rücksicht auf Schelling, dem er nächst Gott zu verdanken glaubte, was er auf Erden hatte und geworden war[4]), und dem die Selbstbiographie gewidmet war, manches retouchiert haben mag, hat er in seiner naturphilosophischen Epoche späterhin geradezu eine sündhafte, verbrecherische Verirrung gesehen. Die Wahrheitsliebe Schuberts soll nicht angetastet werden, aber man muß sich doch fragen, ob jemand objektiv über eine Zeit berichten kann, auf die er mit Haß und Beschämung zurückblickt. Tatsächlich

kann auch gar nicht übersehen werden, daß die Briefe aus dieser Zeit den Angaben der Selbstbiographie häufig genug widersprechen. —

Wenn also nunmehr dazu übergegangen werden soll, eine Darstellung der äußeren Berührungen Schuberts mit Schelling zu geben, so wird das unter vorsichtiger Benutzung der Selbstbiographie und dauernder Abwägung gegen erhaltene Briefe zu geschehen haben.

Am 15. Mai 1801 ließ sich Gotthilf Heinrich Schubert in Jena immatrikulieren. Er erzählt in seiner Selbstbiographie[5]), ihn und seinen Freund Wetzel habe vornehmlich der Umstand dorthingezogen, daß Ritter und Schelling dort wirkten, doch gerät die Sache durch einen 1798 aus Weimar an die Schwester geschriebenen Brief in ein anderes Licht, nach dem er schon damals, als er noch Theologe werden wollte, die Absicht hatte, nach zwei Jahren Leipziger Studium nach Jena zu gehen.

Schelling und Ritter waren die Letzten der romantischen Schule in Jena. Hier hatte seit 1796 August Wilhelm Schlegel gelebt, der auf Grund seiner Shakespeare-Übertragung 1798 zum außerordentlichen Professor ernannt worden war; hier hatte bis zum Sommer 1799, wo er durch den Atheismusstreit von seiner Lehrtätigkeit entfernt wurde, Fichte gewirkt; seit dem Herbst 1798 lehrte neben ihm der junge Schelling und eröffnete durch seine Naturphilosophie eine neue Möglichkeit für die Anwendbarkeit der Wissenschaftslehre; dazu war in Jena Ritter, der an dem unmittelbaren Anstoß zur Übersiedlung Schuberts von Leipzig nach Jena Anteil hatte. Auch Novalis fühlte sich von den beiden großen Naturphilosophen angezogen und kam, so oft es anging, von Weißenfels nach Jena. Im Herbst 1799 siedelte noch Tieck mit seiner Frau nach Jena über, und so war denn der Kreis der Frühromantiker so vollständig beieinander wie bisher noch nie. Hier war „in jeder Beziehung die eigentliche Blütezeit der Romantik“[6]).

Zwar war die Mehrzahl der Romantiker schon aus Jena abgezogen, als Schubert dorthin kam. Aber noch war ihr Geist nicht erloschen, behaupteten doch noch zwei der gewaltigsten Anreger, die die Romantik überhaupt aufzuweisen hatte, ihre Plätze.

Es ist bekannt, wie Schelling auf Ritters Schrift „Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozeß in dem Tierreich begleite“ (1798) fußte, wie weit Ritter Schelling durch seine Betrachtungen über die Analogie des galvanischen, des elektrischen und des chemischen Prozesses vorgearbeitet hat; wir wissen, was Ritter für Hardenberg bedeutete, wie bewundernd schließlich Friedrich Schlegel und Dorothea zu ihm aufblickten. So ist denn auch Ritters Einfluß auf den jungen Schubert nicht zu übersehen, und beinah auf jeder Seite begegnen wir in Schuberts Erstlingswerken dem Namen Ritters, der für ihn die

Autorität auf dem Gebiete der experimentellen Physik, vornehmlich des Galvanismus, war. Übrigens verband Ritter und Schubert bald eine enge Freundschaft, die bis zum Tode des genialen Freundes und Lehrers (1810) währte.

Über den gewaltigen Eindruck, den Schelling auf seine Hörer machte, gibt Schuberts Selbstbiographie Auskunft. Vornehmlich war es die Vorlesung über Naturphilosophie, die Schelling seit dem Winterhalbjahr 1798/99 hielt, die Hörer aller Fakultäten anzog. Nach Schubert machte Schelling, in Jena ein Jüngling unter Jünglingen, einen Eindruck von der Art, wie sie an den Universitätslehrern, die er sonst kannte, nicht zu finden war. In seinem Vortrag war eine Kraft, der sich niemand, der nur ein einigermaßen empfängliches Gemüt hatte, entziehen konnte. Schubert gesteht, es sei ihm und nicht ihm allein des öfteren, wenn Schelling zu seinen Schülern sprach, so zumut gewesen, als ob er Dante sähe und höre. „Der mächtige Inhalt, der in seiner wie mit mathematischer Schärfe im Lapidarspiel abgemessenen Rede lag, erschien mir wie ein gebundener Prometheus, dessen Bande zu lösen und aus dessen Hand das unverlöschende Feuer zu empfangen, die Aufgabe des verstehenden Geistes ist.“ [8])

Aber nicht die Persönlichkeit und die rednerische Begabung Schellings allein waren in der Lage, die gewaltige Erregung, den Kampf für und wider, „wie dies vor- und nachher in langer Zeit keine andere literarische Erscheinung in ähnlicher Art vermocht hat“ [9]), zu erklären. Die Macht, durch die Schelling mit seiner Philosophie so allgemeines Aufmerken weckte, lag in ihrer inneren Wahrheit [10]). Nur was ein Mensch selbst gesehen und erfahren hat, das hat für ihn Gewißheit; davon kann er mit einer Überzeugung reden, die sich auch anderen mitteilt. Ebenso wie mit der äußeren Erfahrung verhält es sich mit der inneren. „Es gibt eine Wirklichkeit von höherer Art, deren Sein der erkennende Geist in uns mit derselben Sicherheit und Gewißheit erfahren kann, wie unser Leib durch seine Sinne das Sein der äußeren sichtbaren Natur erfährt.“ [11])

Wie Steffens, der 1798 die Bekanntschaft Schellings gemacht hatte, bald in nahe Beziehungen zu dem Lehrer getreten war, so konnte auch Schubert ihn rückblickend einen väterlichen Freund, einen Retter aus der Not, einen Begründer seines Erdenglückes nennen [12]). Im ersten Jenenser Semester hörte Schubert Schelling allerdings noch nicht, da dieser sein Kolleg über Naturphilosophie nicht las [13]). Doch ist Schubert voller Erwartung: „Wenn Schelling der Mann ist, als den ihn die Blüte unserer Akademie allgemein rühmt, wenn er die Liebe und Bewunderung verdient, die er sich wohl bei den meisten und besten seiner Schüler erworben hat, o so preise ich mich glücklich, daß ich auch sein

Schüler werden kann, ich sehne mich herzlich nach Licht. Leider habe ich bis jetzt noch gar nichts von ihm gelesen und nichts bei ihm gehört.“ [14])

Noch bevor Schubert den verehrten Universitätslehrer hörte, las er Steffens' „Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde“ (1801)[15]), in denen sich Naturwissenschaft und Geschichte unter den kurz vorher von Schelling empfangenen spekulativen Anregungen zu einer umfassenden Weltansicht verknüpften. „Mit poetischem Sinn, mehr noch mit dem vollen Gefühl der eigenen begeisterten Persönlichkeit knüpfte Steffens beides zusammen: so entstand ein Buch, wie es auch den Begabtesten nur einmal, nur in der Blütezeit ihres Lebens zu gelingen pflegt.“ [16]) Durch die Lektüre dieses Werkes, das ihn aufs stärkste gefesselt hat, wurde Schubert in den Geist der Schellingschen Philosophie eingeführt, und der Boden für seine Vorlesungen bereitet. Freilich ergibt auch hier ein Brief an E. von Herder ein anderes Bild wie die Selbstbiographie: „Ich habe dieses Halbjahr bei Schelling gehört und will Dir einmal mündlich davon erzählen. Anfangs verstand ich kein Wort davon und ging bloß aus Curiosität hinein, um zu sehen, wie ich mich darin ausnähme, wenn ich vom Vortrag kein Wort verstünde. Zuletzt bekam ich jedoch helle Punkte darin, und jetzt fasse ich alles so ziemlich.“ [17])

In den letzten Monaten seines Universitätslebens beschäftigte sich Schubert sehr fleißig mit einer Arbeit, die er zu seiner Doktordissertation bestimmt hatte und zu der ihm die Anregung aus Schellings Vorlesungen und seinem Werke „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“ gekommen war. Schubert hatte vor, die gleichen Gesetze des Bewegens, dieselbe Harmonie der Raum- und Zeitverhältnisse, die Kepler an den Weltkörpern des Planetensystems aufgefunden hatte, auch in den inneren Lebensbewegungen der Organismen, z. B. im Blutumlauf, nachzuweisen. Doch überstieg diese Arbeit Schuberts „Erkenntnisse und Kräfte“, so daß er sich entschloß, eine leichtere Aufgabe zu wählen. So schrieb er in seiner Dissertation „Über die Anwendung des Galvanismus bei Taubstummen“ (1803), eine Arbeit, die zwar durch Ritters Forschungen veranlaßt war, aber im großen und ganzen bei rein empirischer Erfahrung blieb [18]). Jedoch sind die Grundgedanken zu der verunglückten Doktorarbeit in manche spätere Arbeiten Schuberts übergegangen [19]).

Eine Schrift, die nach Schuberts eigener Angabe noch davor, nämlich im Winter 1801/02, entstanden ist [20]), der „Grundriß einer künftigen geographischen Zoologie und Phytologie nebst einigen physiologischen Bemerkungen“, der jedoch erst 1804 unverändert in den allgemeinen medizinischen Annalen zum Abdruck kam, zeigt häufig die Anregungen Schellings und Steffens, die bis zu Anklängen an die Aus-

drucksweise der Vorbilder geht. Auch verweist Schubert des öfteren auf Schelling: so nimmt er gleich zu Anfang Bezug auf Schellings Theorie der Bewegungen der Planeten (S. 161), und es finden sich noch mehrfach Verweisungen auf den geschätzten Lehrer (S. 162, 167 u. ö.). Jedenfalls ist dieser Aufsatz, wenn er wirklich unverändert abgedruckt ist, ein Beweis dafür, mit welcher Energie Schubert sich in das naturphilosophische System Schelling eingearbeitet hat, nachdem er im August 1801 noch nichts von ihm gelesen hatte und ihn noch im Januar 1802 nur unvollkommen verstand! In Jena kam Schubert auch in nähere Bekanntschaft mit den Schriften der Romantiker, von denen ihn Novalis am meisten anzog. 1803 gehört zu seiner Lieblingslektüre u. a. Jakob Böhme, dieser „prophetisch erleuchtete Seher einer verborgenen Weisheit“ [21]), der ihm durch Schelling bekannt und wert geworden war, und unter dessen Eindruck er, wie er selbst äußert, in eine ganz neue Gedankenwelt geraten war [22]).

1804 wurde Schubert zur Mitarbeit an den von dem Altenburger Kollegen Pierer herausgegebenen „Allgemeinen medizinischen Annalen“ aufgefordert. Sein erster Beitrag war der schon erwähnte Aufsatz „Grundriß einer künftigen geographischen Zoologie“. Doch fühlte sich Schubert dazu veranlaßt, zu bemerken, der Gesichtskreis des Verfassers habe sich seit der Zeit, wo jene Blätter geschrieben wurden, stark verändert, „und sollte ihm später gelingen, jene Lieblingsuntersuchungen fortzusetzen, so möchte vielleicht das Gebäude auf einem ganz anderen Grundriß als auf diesem stehen“ [23]). Auch im „Medizinischen Korrespondenzblatt“, einer Ergänzung zu den Annalen, erschienen jetzt monatlich „Sätze über verschiedene Gegenstände der Heilkunde als unvollendeter Stoff zum weiteren Nachdenken“, Gedanken über die Schellingsche Naturphilosophie, die später zum Teil fast wörtlich in die „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens“ übergegangen sind.

Die medizinische Methode Schuberts war die damals moderne, d. h. ein Verfahren, in dem die Lehre John Browns mit der Anwendung des Galvanismus verbunden war; „die Naturphilosophie lieferte dazu die Ideen und die höhere Weihe“ [24]). So finden wir denn unter den Titeln der einzelnen Briefe, die doch an ein Publikum von Ärzten gerichtet waren, folgende: Über die Entstehung des Mannigfaltigen, des Individuellen — Einige Worte über das Wasser. Über den Gegensatz in den irdischen Dingen — Über den Grund des Gegensatzes. Über die kosmischen Kräfte — Anorganisch und Organisch usw.

Über Schuberts Lektüre zu dieser Zeit gibt ein undatierter Brief an C. B. Meißner (1804?) Auskunft [25]). Da werden unter den Büchern, die Schubert für den Freund für besonders lesenswert hält, Schellings

Schrift über das akademische Studium und die Zeitschrift „Europa“ genannt. „Schelling soll in neuester Zeit auch ein philosophisches Werk geschrieben haben, das ich aber nicht einmal dem Titel nach kenne.“ Die Lektüre von Tiecks „Sternbald“, Hardenbergs „Ofterdingen“ und Hölderlins „Hyperion“ verrät in häufigen Anklängen Schuberts 1804 anonym erschienener Roman „Die Kirche und die Götter“, der in dem Dienemannschen Verlag zu Penig, der eifrig um die romantische Literatur bemüht war und auch die „Nachtwachen“ von Bonaventura herausbrachte, erschien. Nicht uninteressant für den tieferen Gehalt dieses Romans, über den Schubert selbst später kein günstiges Urteil abgab, und von dem er wünschte, daß im Buchhandel kein Exemplar mehr davon aufzutreiben sei[26]), ist, daß Varnhagen in sein Exemplar[27]) als Verfasser auf dem Titelblatt Johannes Ritter eintrug, indem er sich dabei auf einen Brief Brentanos an Arnim stützte[28]). In dem ersten Band ist ein längerer Ausflug in das Gebiet der naturphilosophischen Spekulation eingelegt[29]), dessen Inhalt sich mit dem des „Grundrisses einer künftigen geographischen Zoologie“ deckt, und wohl vornehmlich aus dem Grunde eingeschoben ist, weil Schubert hier, wie auch sonst oft, nach der Elle schrieb.

Das Verlangen nach vollendeterer Abrundung seiner Naturkenntnisse trieb Schubert Pfingsten 1805 nach Freiberg zu Werner. „Mir lag es an, die ganze Schöpfung der Sichtbarkeit nicht im einzelnen Stückwerk, sondern als ein göttlich vollendetes Ganzes anzuschauen, so wie Herder und Schelling dieselbe mit geistigem Blicke erfaßt hatten.“ So wurde er denn ein Schüler Werners, denn keiner konnte Schuberts Drang nach solcher Erkenntnis besser genügen als „dieser Seher einer ewig feststehenden göttlichen Tiefe“[30]). Schubert selbst meint rückblickend, daß dieser Mann, den die Meister seiner Jugend, Herder wie Schelling, genau wie Goethe, der gern mit Werner umging und sich zu seinen Ansichten bekannte, ehrten, durch seinen belehrenden, bildenden Einfluß auf den wissenschaftlichen Ertrag seines Lebens von ganz entscheidender Bedeutung war[31]).

Da Werner zu Anfang von Schuberts Aufenthalt in Freiberg nicht las, vielmehr erst im Herbst seine Vorlesungen wieder aufnahm, so konnte Schubert den Sommer, während dessen Werner verreist war, zur ununterbrochenen Ausarbeitung eines Werkes benutzen, das ihm „mächtig im Sinne lag“, der „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens“[32]); denn schon in Altenburg hatte Schubert eingesehen, daß seine Stellung als praktischer Arzt und Mitarbeiter an einer Zeitschrift nicht die seines eigentlichen Berufes war; es war sein sehnlichster Wunsch, ein wissenschaftliches Buch zu schreiben, um sich bekannt zu machen und so zu seinem eigentlichen Berufe, zu dem des Lehrers,

zu gelangen. „Ich sann der Aufgabe mit Eifer nach, der Mut aber, die Hand an sie zu legen und zugleich die innere wie die äußere Stille dazu fehlte mir; das heiße Verlangen in mir, wie die Glut unter einem Gefäß mit Wasser, trieb nur Dämpfe auf, ehe die Flüssigkeit zum wirklichen Sieden kam.“[33]) Unter schwersten wirtschaftlichen Nöten und Sorgen anderer Art schuf Schubert an dem Werk, das aber nicht recht vorwärtsschreiten wollte, weil ihm „das Rätsel des eigenen inneren Lebens, sein Anfang wie sein Ende, noch tief im Dunkel lag“[34]). Doch wurde der erste Teil bis zum Herbst fertig; besondere Anregungen hatte J. J. Winterl geboten, „ein Meister, welcher des dankbaren Andenkens auch einer späteren Zeit würdig ist und bleibt“[35]), und dessen „Ersten Entwurf einer Physiologie der anorganischen Natur“ Schubert in den „Allgemeinen medizinischen Annalen des Jahrers 1804“ ausführlich besprochen hatte. Für einen Verleger hatte der treue Freund Ritter schon vor seinem Abgang nach München (1805) gesorgt, so daß der erste Band 1806 erscheinen konnte. Schelling war mit dem Buch einverstanden, doch spricht Schubert selbst in der Selbstbiographie ziemlich geringschätzig von ihm: „Es lag in mir der Plan zu einem geistigen Bau, von dessen Ausführung ich noch jetzt absehen würde; ich kam bis zum Aufführen einiger Vormauern, denen kein anderes Auge, selbst das meinige nicht, es noch ansehen kann, zu was sie noch in ihrer weiteren Ausdehnung werden sollten. In der Tat, ein Tempel wäre es niemals geworden; hätten die Kräfte nur ausgereicht, um einen Speicher daraus herzustellen und diesen mit gutem Vorrat für Vorbeireisende zu füllen!“

Im Oktober 1806 siedelte Schubert nach Dresden über, wo er von den Freunden Köthe, Wetzel, Krause, Hartmann und Dippold liebevoll empfangen wurde. Dort hatte sich der romantische Kreis in der „Dresdener Abendzeitung“, deren Herausgeber Hartmann war, sein eigenes Organ geschaffen, zu dem auch Schubert, allerdings nur wenig, beisteuerte. Er war wohl zu stark mit der Abfassung des zweiten Teils seiner „Ahndungen“ beschäftigt, die ihm von der Seite Wetzels Vorschußlorbeeren im reichsten Maße eintrugen[36]). Dennoch vermochte Schubert selbst späterhin, wie schon dem ersten Band, so auch dem ersten Teil des zweiten Bandes, der 1807 erschien, kaum ein günstiges Urteil zu sprechen: „Indem ich auf jenes Ziel lossteuerte, das ich erst in einem darauf folgenden Teil meines innerlich wie äußerlich unvollendeten Werkes deutlicher ins Auge faßte, geriet ich auf Sandbänke, soweit ausgedehnt, als die Syrten. Ich kam dahin bei Nacht und Nebel, ohne Kompaß und Karte; in meiner verwunderlich naiven Eitelkeit glaubte ich nicht nur wie Sancho Pansa zum Herrscher, sondern sogar zum ersten Entdecker eines Königreichs geworden zu

sein."[37]) Doch fand dieser Teil der „Ahndungen" bei seinem Erscheinen den Beifall Schellings, Baaders, Jean Pauls u. a.[38]), während freilich für Gentz „die ganze Geschichte mit dem Zahlengebäude der Planeten nicht bloß Nonsens, sondern sogar eine Plattitüde" zu sein schien.

In Dresden hielt Schubert auch im Winter 1807/08 die öffentlichen Vorträge, die 1808 unter dem Titel „Ansichten von der Nachtseite der Natur" erschienen. Schelling war begeistert, er dankte dem Verfasser vom Grund der Seele für das Buch, das ihm die Weihnachtstage habe feiern helfen, ihm Herz und Geist vielfach erbaut habe. Er freute sich der Blicke ins Ganze, des liebevollen Gemütes, das wie ein wahrer Hauch milder Frühlingslüfte alles anrege. Nur die letzten Vorlesungen seien zu zurückhaltend. Er gesteht sogar, daß Schubert ihm gewissermaßen zuvorgekommen sei. Überhaupt begann zu dieser Zeit Schubert mit Schelling in einen regeren Briefwechsel zu kommen, der durch die Übersendung des ersten Bandes der „Ahndungen" eingeleitet war, und der dann dazu führte, daß der „väterliche Freund"[39]) „der Eine, der ihm unter allen anderen für sein inneres wie äußeres Leben der einflußreichste, gesegnetste war und geblieben ist[40]), ihm 1809 die Direktorenstelle am neu zu errichtenden Realinstitut in Nürnberg verschaffte[41]). Nicht uninteressant mag sein, daß Schubert in die gleiche oppositionelle Stellung zu Paulus, der sein unmittelbarer Vorgesetzter war, geriet, in der sich auch Schelling befand. Obwohl Schelling Schubert vor ihm gewarnt hatte, ihn aber zugleich aufgefordert hatte, sich mit ihm leidlich zu halten[42]), so fand sich doch bald Anlaß zu gegenseitiger Verstimmung, die übrigens nicht allein daraus hervorging, daß Schubert aus Schellings Schule gekommen war und ihm die Empfehlung für die Nürnberger Stellung verdankte, nachdem doch Paulus seit dem ersten Bekanntwerden der Naturphilosophie ihr Gegner und ein persönlicher Feind ihres Stifters war[43]). Die Verhältnisse scheinen sich gegen Ende des Jahres 1810 so zugespitzt zu haben, daß Schubert die Absicht hatte, um Enthebung von seinem Amt zu bitten, als Paulus nach Ansbach gerufen wurde und Schubert nunmehr, um eine schwere Sorge erleichtert, wieder an die Arbeit gehen konnte.

In Nürnberg drangen neue Einflüsse auf Schubert ein. So machte er die persönliche Bekanntschaft Franz von Baaders, der Schubert mit allem Nachdruck auf St. Martins Werke hinwies, die ihm zwar schon in Dresden empfohlen worden waren, von denen er aber noch keines gelesen hatte. Baader riet ihm auch, den „Esprit des choses" „mit der Feder in der Hand zu lesen, d. h. zu übersetzen"[44]). Die Übertragung erschien dann auch 1811 mit einem Vorwort von Baader selbst.

Zu den merkwürdigsten Nürnberger Bekanntschaften Schuberts gehörte der theosophische Rosenbäcker, Matthias Burger. „Das war so recht ein Mann für mich; an ihm war alles frisch und wach, was bei mir halb oder ganz im Traume lag; in seiner wie aus einem Stücke gegossenen christgläubigen Natur gab es keine Unsicherheit, keinen Zweifel, sondern lauter Zuversicht und Gewißheit.“ [45])

So schlug denn, wie so viele Naturphilosophen vor ihm, auch Schubert den Weg ins Land der Mystik ein. Naturphilosophie drängt zur Mystik und umgekehrt, und wir werden noch sehen, wie aus dem mystischen Gefühl, das auf das eine Objekt Gott gerichtet ist, Naturphilosophie erwächst und sich andererseits in der Naturphilosophie die Keime zur Mystik finden; und wenn Mystik das Bewußtsein der Gemeinschaft des Endlichen mit dem Unendlichen ist, so muß ja die Romantik von vornherein zu ihr hinneigen. Schleiermacher hat ganz richtig empfunden, wenn er in einem Brief an Brinckmann [46]) die Meinung, als ob es einen Streit zwischen Philosophie und Mystik geben könne, ablehnt, „da doch im Gegenteil jede Philosophie denjenigen, der soweit sehen kann und soweit gehen will, auf eine Mystik führt“. So wurde denn in Nürnberg aus dem Naturphilosophen Schubert der bibelgläubige Mystiker, der durch das intensive Studium Jakob Böhmes und St. Martins immer mehr zu einem mystisch fundierten Christentum gelangte. Schließlich kam ja auch die Abwendung von der Naturphilosophie nicht völlig unvorbereitet; abgesehen davon, daß Schubert 1803 Böhme kennen lernte, hatten daran Anteil zwei Männer, mit denen Schubert in Altenburg verkehrte. So hatte ihm Professor Hauschild an dem „berüchtigten Buch Lucinde“ die „bodenlose Unsittlichkeit“ der Anschauungen des Verfassers und die große Gefahr, in der er sich selbst befand, nachgewiesen, und Professor Mörlin hatte ihm „an Stelle der nunmehr verleideten Kost ungesunder Romane die bessere der Schrift und der geistlichen Dichtung“ [47]) dargeboten. Schneider meint, Schubert sei zwar immer rechtgläubig gewesen, aber recht gläubig nicht [48]). In Nürnberg aber tat er den letzten entscheidenden Schritt, indem er sein ganzes Denken dem Wort Gottes unterordnete.

Hier verfaßte Schubert auch eine kleine Bekehrungsgeschichte „Hemme Hayen“ [49]), die Kanne aufs Neue im ersten Bande seines Buches „Leben und aus dem Leben“ abdruckte. Schelling war mit der Schrift ganz einverstanden [50]). Eine größere philosophische Arbeit Schuberts erschien erst wieder 1814. Diese sollte ursprünglich eine Vorarbeit zu einem ziemlich weitläufigen Abschnitte im nächsten Band der „Ahndungen“ sein, den der Verfasser zu schreiben versprach, sobald ihm dazu „der nötige Boden, Nahrung und Sonne von oben“ kommen würden [51]). Es war die „Symbolik des Traumes“. Hier ist die

Wendung ganz offensichtlich. Abgesehen davon, daß das Buch dem Rosenbäcker gewidmet ist, treten an die Stelle der früheren Berufungen auf Schelling, Ritter oder Winterl solche auf Creuzer, Kanne, Terstegen, Baader, Thomas von Kempen, St. Martin oder Swedenborg. Schubert sagt übrigens selbst, daß dieses Werk auf seine geistige Entwicklungsgeschichte wie überhaupt auf die der damaligen Zeit ein beiläufiges Licht fallen läßt.

Waren Baader, Fouquée, Hoffmann der Anerkennung voll, so gewährte ihm Schelling nur eingeschränktes Lob. Schelling, „der bekanntlich kein Freund von der Tonweise der St. Martinschen Schriften war“ [52]), schrieb: „Ich mußte nämlich aufrichtig bekennen, daß mich die Sache und die Gedanken mehr anzogen als die Art der Behandlung, die ich, wenn sie allgemein werden sollte, für einen Verderb unserer eigentümlichen deutschen, ernsten und strengen Wissenschaftlichkeit halten müßte.“ [53])

Zwar ist mit diesem Buche die Abwendung von der Naturphilosophie noch nicht restlos verzogen, wie denn etwa im zweiten Teile des zweiten Bandes der „Ahndungen“ (1821) oder in der „Geschichte der Seele“ (1830) noch deutlich ihre Spuren zu erkennen sind. Aber mittlerweile hatte sich der Gesichtspunkt, von dem aus Schubert die Natur betrachtete, doch bedeutend verschoben. Schubert scheint sich redlich bemüht zu haben, seine Naturphilosophie mit dem christlichen Glauben in Einklang zu bringen, aber eine Synthese ist ihm kaum gelungen; das christliche Denken trug den Sieg davon.

Er sagt selbst später als „ein zur besseren Erkenntnis gelangter Verbrecher“ [54]), er habe von je zu den Menschen gehört, die ihren Sinn immer von sichtbaren Werken auf das Dahinterliegende gerichtet hätten; und diese Eigentümlichkeit habe ihn „aus den Irrwegen einer materialistischen Versunkenheit“ zu dem Buche hingelenkt, dessen Inhalt nicht mit vergänglichen Buchstaben, sondern mit Kräften der Ewigkeit geschrieben sei: der Bibel. Da sei ihm ein Licht auf das Dunkel gefallen, in dem sein Erkennen und Verstehen gefangen gewesen sei, und er habe in dem sichtbar Offenkundigen das Walten seines Gottes und Herrn zum Leben der Seelen erkannt.

Die Naturphilosophie ist es also, die Schubert späterhin als den Irrweg seiner Jugend ansah. Was aber ist überhaupt Naturphilosophie?

Windelband hat in seiner Straßburger Rektoratsrede über Geschichte und Naturwissenschaft gezeigt, daß zwar beide Erfahrungswissenschaften sind, daß sie sich aber grundsätzlich in ihrer Methode unterscheiden. Damit beseitigte Windelband und nach seinem Vorgang Rickert aufs schönste eine Verengung der Erkenntniskritik Kants, der ja die Mathematik und die mathematischen Naturwissenschaften als

Richtlinien vor Augen gehabt hatte, als er Voraussetzungen, Gesetze und Grenzen des menschlichen Erkennens zu ergründen sich bemühte; ihm galten diese wissenschaftlichen Disziplinen als Prototyp der Wissenschaft, eine Tatsache, die zwar geschichtlich zu begreifen ist, aber auf der anderen Seite dazu führte, daß die historischen Disziplinen in ihrer Entwicklung mindestens nicht gefördert wurden und noch schwerere Leistungen hervorzubringen vermochten, die sich denen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer an die Seite stellen konnten; man vermeinte sogar die Geschichte zum Range einer wirklichen Wissenschaft nur erheben zu können, wenn man sie mit den Methoden der Naturwissenschaft behandelte. Natur- und Geisteswissenschaften unterscheiden sich aber gerade in der Methode; das Ausgangsmaterial ist das gleiche, die Verwertung der empirischen Tatsachen aber eine verschiedene. Windelband hat darauf hingewiesen, wie diese Erkenntnis die Methodenlehre in nähere Beziehung zu Kants „Kritik der Urteilskraft" setzt, zu der Schrift also, die für die deutsche Romantik mindestens genau so wichtig gewesen ist wie die beiden anderen Kritiken.

Nun scheint es so, als ob die beiden von Windelband und Rickert gezeigten verschiedenen Arten der Wirklichkeitserfassung, die Ereignis- und die Gesetzeswissenschaften, die möglichen Betrachtungsweisen erschöpfen: auf der einen Seite die Betrachtung des Individuellen, des qualitativ Verschiedenen, auf der anderen die des Allgemeinen erfassen in der Tat das Sein der Dinge restlos. Wenn die Geschichtswissenschaft ihr Ziel in der Idee einer Weltgeschichte sehen müßte, so hätte die Naturwissenschaft die verwirrende Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit in ein vollkommen zu übersehendes System von Urteilen zu bringen; ihr letztes Ziel wäre ein Minimum von inhaltsärmsten und umfangreichsten Urteilen, die alles Geschehen in sich begreifen würden.

Daneben gibt es aber eine Art, die Wirklichkeit zu betrachten, die weder die idiographische noch die nomothetische ist: die Naturphilosophie, deren drei klassische Zeitalter wir in der vorsokratischen Philosophie, der Renaissance und schließlich in der Naturphilosophie eines Goethe, Schelling oder Novalis sehen.

Es ist bekannt, welche abschätzige Beurteilung sich die Naturphilosophie zu Zeiten hat gefallen lassen müssen, aber es muß zugegeben werden, daß sie diese Beurteilung häufig selbst verschuldet hat. Wenn etwa die romantische Naturphilosophie, unter Verwertung der neuen Entdeckungen des Galvanismus und Mesmerismus, mit Hilfe von naturwissenschaftlichen Methoden eine neue Naturauffassung schafft, die die geltende Naturwissenschaft ablehnen zu müssen glaubt, so befindet sie sich in einem methodologischen Irrtum. Naturphilosophie

und Naturwissenschaft können sich gar nicht widersprechen, denn wenn die Naturwissenschaft ihr Ziel in der Erkenntnis allgemeiner Beziehungen, in der Einsicht in Gesetzmäßigkeiten sieht, ohne die Werte zu berücksichtigen, so hat die Naturphilosophie ihr Arbeitsgebiet eben in den Wertproblemen. Ein reines Wirklichkeitsproblem scheint bei der Entwicklung der Spezialwissenschaften für die Philosophie überhaupt nicht mehr übrig zu sein.

Wenn die Naturwissenschaft bemüht ist, von den einzelnen Dingen, die entstehen und vergehen, zu abstrahieren, wenn sie die Gesetze, die in der Wirklichkeit sichtbar werden, in ihrer zeitlosen Geltung erfassen will und dabei eine farb- und klanglose Welt von Atomen erhält, von der auch der Organismus nur einen Teil bildet, so handelt es sich für die Naturphilosophie darum, die Dinge als Glieder eines allgemeinen Zweckzusammenhanges in ihrer Wertabstufung anzuschauen.

Das organische Wesen, das für die Naturwissenschaft auch ein Mechanismus, freilich der komplizierteste, ist, ist für die Naturphilosophie die höchste Stufe der Folge der Dinge, die zur Vollendung zu gelangen streben. So fällt in der Naturphilosophie die Trennung zwischen Physischem und Psychischem, ohne die die Naturwissenschaft nicht auskommt, und der Abstand zwischen den einzelnen Stufen wird weitaus durch die Wesensgleichheit und Gemeinsamkeit ausgeglichen, die die gesamte Wirklichkeit umfaßt.

Zwar haben Naturphilosophie und Naturwissenschaft das gleiche Objekt, die Natur, aber dennoch können sie nie Gleiches über die Wirklichkeit aussagen; ein Urteil, das unter den methodischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft Sinn hat, muß unter anderen Voraussetzungen sinnlos werden. Und deshalb könnte eigentlich kein Begriff, mit dem die Naturwissenschaft arbeitet, in der Naturphilosophie Verwendung finden. Wenn Goethe vom Licht spricht, so meint er etwas ganz Anderes wie Newton; und wie Goethe überall recht hat, außer, wo er gegen Newton polemisiert, und die Anhänger Newtons überall da, wo sie nicht Goethe schulmeistern wollen[55]), so mag auch Schubert überall mit seiner Auffassung von den Keplerschen Gesetzen recht haben, nur nicht dann, wenn er gegen Newton und die Newtonianer polemisiert.

So war es auch gar nicht nötig, daß Schellings Naturphilosophie mit der zu seiner Zeit herrschenden Naturwissenschaft zusammenstieß. Wenn diese, die im 18. Jahrhundert unbestreitbar tüchtige Arbeit im Klassifizieren und Scheiden geleistet hatte, die Ansicht von der Wirklichkeit von anthropomorphistischen Vorstellungen gesäubert hatte, so war sie dazu vollauf berechtigt. Nun kam aber die Naturphilosophie der Romantik. Eine künstlerische Bewegung, der Schelling die philo-

sophische Verkörperung gab, suchte die Natur als ein Ganzes, auf sich selbst Beruhendes und aus sich selbst Bewegtes zu erweisen. Wichtige Vorarbeit war von Kant geleistet worden. Er hatte in seiner „Kritik der Urteilskraft" einen Gedankengang entwickelt, der für die romantische Naturphilosophie von größter Bedeutung werden sollte: die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise kann überall nur mechanisch sein; sie hat die Aufgabe, die kausale Bedingtheit der Erscheinungen aufzuweisen, nicht aber die, zu zeigen, daß die Objekte einander als Mittel zu Zwecken dienen. Weder a priori läßt sich präsumieren, daß der Zweck eine Gesetzmäßigkeit der Natur ausmacht, noch kann das die Wirklichkeit erweisen. Der Zweck ist keine Kategorie gegenständlicher Erkenntnis. Gleichwohl kann die teleologische Beurteilung wenigstens problematisch zur Naturforschung herangezogen werden, sie darf jedoch nur reflektierende, nicht bestimmende Urteilskraft sein wollen. Die Betrachtung spezifisch gearteter Objekte ist ein Prinzip, die Erscheinungen unter Regeln zu bringen, wenn die Gesetze der Kausalität, d. h. eine Erklärung nach dem Prinzip des Mechanismus, nicht mehr anwendbar sind. Ein Gebiet, in dem ein bloßer Mechanismus als Erklärung der Natur nicht genügen will, nicht wegen der Begrenztheit der menschlichen Erfahrung, sondern infolge ihrer grundsätzlichen Bestimmtheit, ist das der organischen Wesen. In ihnen sind die Teile so gestaltet und funktionieren gerade so, wie es für die Lebenstätigkeit des Ganzen notwendig ist; umgekehrt gibt erst das Ganze der Form und Funktion der einzelnen Glieder Sinn und Bedeutung. In ihnen ist alles Ursache und Folge zugleich; sie können nicht durch den bloßen Naturmechanismus erklärt werden; hier ist die teleologische Betrachtung am Platze, aber sie darf nicht als mehr angesehen werden als als Betrachtungsweise. Sie ist heuristisches Prinzip für die Auffindung mechanischer Zusammenhänge.

Im Anschluß an Kant läßt auch Schelling zuerst die Teleologie nur als regulative Maxime, nicht aber als konstitutives Gesetz gelten[56]); sie existiert nur für ein bewußt anschauendes und reflektierendes Wesen, eben für den die Natur auffassenden menschlichen Verstand; die Naturphilosophie muß alle teleologischen Ableitungen aus bewußter Absicht ablehnen[57]); sie erklärt die Natur aus der Einheit ihrer Produkte[58]).

Damit stehen wir an den letzten Quellen von Schellings Naturphilosophie. Sein Denken war aus dem zutiefst gefühlten Bewußtsein des Einsseins mit der Natur erwachsen, aus dem Erleben der Einheit der menschlichen Kräfte mit denen des Alls, aus einem Gefühl, das seinen Gegenstand in den Lebensprozeß des Fühlenden hineinzieht, weil es das Objekt in Einheit mit dem Subjekt faßt. Die Einheitlichkeit der Welt kann nicht aus Induktionsschlüssen gewonnen werden, sondern

das Gefühl trägt die Tendenz zur Einheit in sich. Schelling ist das Genie, das aus dem unmittelbaren Erfahren seiner Seele schöpft, er ist die „Urnatur“ [59]), deren Einheit aus der Einheit seiner Lebensimpulse emporströmt, und in diesem Betracht mit Goethe zu vergleichen. Er braucht nicht die Hieroglyphen zu messen und zu zählen, die der Natur endlose Säule umreihen: sie reden ihm, und der Stoff wird zum Gedanken [60]). Seine ganze Philosophie ist nichts anderes als das Heraufheben des im Tiefsten Erlebten in die Welt des philosophischen Gedankensystems, ein Verständnis der Welt von innen her. So wird Erkenntnis zur Differenzierung, der die gefühlte, die erlebte Einheit vorausgeht. Nicht auf einmal gelingt diese Differenzierung. Immer neue Gedanken erzeugt er aus einer Fruchtbarkeit ohnegleichen, um über dieses sein Grunderleben Herr zu werden, bis er endlich 1801 im Identitätssystem die begrifflichen Formeln findet [61]). Immer aber läuft nebenher jene stets wiederholte Neuorientierung, in der die Einheit wieder und wieder erlebt wird, und aus der immer aufs Neue die Erkenntnis hervorgeht, aus der sich das Denken die Kraft holt, immer abstraktere Formulierungen zu schaffen. „Ohne die Einheit kein Trieb zur Sonderung. Nur aus der Tiefe kommt die Kraft zur Weite.“ [62])

Aus dem Gefühl der Verbundenheit mit der Natur, aus der Versenkung ins Unermeßliche erklärt sich Schellings monistische Auffassung der Natur. Das Gefühl zieht das Objekt in den Lebensprozeß des Fühlenden hinein, und so sieht Schelling auch in den Dingen außer uns produktive Kraft. Ihm ist die Welt Produktion einer allwaltenden Einheit, fortschreitendes Leben, schließlich auch Selbstoffenbarung des Absoluten. Das Produkt zugleich produzierend, mit sich selbst in Wechselwirkung stehend; also muß die Natur auch als lebendes Ganzes, als Organismus betrachtet werden. Und entsprechend dem Gange, in dem er seine Naturphilosophie aufgebaut hat, meint Schelling, der Organismus habe allem Besonderen vorauszugehen, denn das Ganze ist nicht Resultat der Teile, sondern die Teile kommen aus dem Ganzen.

Bei Schubert scheinen die Dinge anders zu liegen. Man hat bei ihm nicht den Eindruck, als ob das mystische Gefühl, das Welt, Seele und Gott als Einheit erlebt, bei ihm in dem Maße vorausgegangen sei wie bei Schelling. Das Vorwiegende an Schuberts geistigem Leben ist zu dieser Zeit das theoretische Interesse. Er ist naturwissenschaftlich orientiert; dürfte man sich vielleicht so ausdrücken, Schellings Verfahren sei deduktiv, indem er von der erlebten Einheit ausgeht, so ist Schuberts Verfahren mehr induktiv: „Wenn man erst einen einzelnen lebendigen Punkt der Schöpfung mit Liebe und wahrem Eifer betrachtet, dann werden einem bald auch die anderen Teile klar.“ [63]) Gewiß soll nicht ganz geleugnet werden, daß auch Schubert die Einheit von Welt, Seele

und Gott erlebt, nicht überall durch Induktionen gewonnen habe. Aber dieses Gefühlserlebnis scheint bei ihm doch nicht so sehr der Urquell gewesen zu sein, aus dem sich die Sehnsucht nach Erkenntnis der objektiven Welt erhebt, nicht das Agens, die treibende Kraft, aus der sich alles Andere ergibt. Das Einheitsgefühl liegt bei Schubert in den allertiefsten Schichten seiner Seele, und es hat ziemlich langer Zeit bedurft, ehe es ihm zum Bewußtsein kam. Schubert selbst würde in der Zeit, die in den Kreis unserer Betrachtungen gezogen werden soll, kaum in der Lage gewesen sein, zu sagen, ob er Philosoph, Naturwissenschaftler oder Arzt sei, aber schließlich hätten das Cardanus, Kepler, van Helmont genau so wenig gekonnt. Worauf es hier ankommt, ist, zu zeigen, daß die unserer Erkenntnis zugängliche Schicht der Psyche Schuberts anders ist wie die des verehrten Lehrers. Und so hat Schubert sogar recht, wenn er im Alter seine naturphilosophische Epoche als Irrtum ansieht, freilich nicht aus religiösen Gründen, wie sie der Greis angibt, sondern insofern, als Schuberts Denken zu dieser Zeit eben naturwissenschaftlich war, nicht aber naturphilosophisch. „Wahre Kenntnis der Natur im weitesten Umfang, siehe, das allein gibt Ruhe und inneres Glück. Wer aber Naturforscher werden will, braucht ein ganzes Leben, um einigermaßen vollkommen in seiner großen Wissenschaft zu werden, er braucht ein forschendes Leben, wie das des Arztes.“ [64]) Es ist wohl nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, Schubert sei durch Schellings mächtigen Einfluß in Bahnen hineingetrieben worden, die er sonst wohl nicht gegangen wäre. Und so macht sich denn auch bei ihm jene Verkennung der naturphilosophischen Prinzipien, von der vorhin gesprochen wurde, teilweise recht störend bemerkbar.

Für Schelling jedoch resultierte weniger aus naturwissenschaftlichen Beobachtungen als aus der Grundhaltung seines Erlebens die Ansicht von der Lebendigkeit, von der Produktionsfähigkeit der Natur. Er könnte sich selbst meinen, spielt aber wohl auf Goethe an, wenn er einen Beweis für die Vorzüglichkeit der dynamischen, der mechanischen also entgegengesetzten Naturauffassung darin sieht, daß sie gerade den produktivsten Geistern von jeher natürlich gewesen sei [65]). Übrigens hatte ja schon Kant den Begriff der Materie auf den des Dynamischen zurückgeführt, wenn er die Materie als die lebendige Einheit der sich gegenüberstehenden Repulsiv- und Attraktivkraft ansah.

Wie Schelling [66]) macht Schubert der zeitgenössischen Wissenschaft den Vorwurf, die Kräfte z. B. im Organismus aus den toten Grundstoffen erklären zu wollen, wie das etwa die Schule der Jatrochemiker tut. Man habe sich mit dem Zergliedern der einzelnen Stoffe beschäftigt, dabei sei aber das Dynamische, in dem sich erst ihre wahre Natur zeigt, zu kurz gekommen. Aus der ganzen uns umgebenden Wirk-

lichkeit sei das Heilige, das Lebendige verschwunden, seit es unsere toten Formeln vertrieben haben. Boyle und später Stahl hatten den richtigen Standpunkt eingenommen, von dem aus Chemie und Physik in gleicher Weise betrachtet wurden wie die organische lebendige Natur, wo vom organischen Leben her das Licht auf das Reich des anorganischen fiel, das dieses in seinen eigentlichen Farben und seinen wahren Verhältnissen zeigte; im Anorganischen müssen die nämlichen Gesetze und Ursachen wie in der Tätigkeit und im Zusammenwirken der organischen Dinge aufgesucht werden, denn gerade in dem Grundsatz der Belebtheit, der Tätigkeit der Stoffe liegt das, was allem gemeinsam ist und was die Reiche der Natur untereinander verbindet, da die Dinge sich im Stoff wohl ungleich sind, sich aber in dem gleichen, was geistig, d. h. tätig an ihnen ist. Der Stoff ist das Zufällige, die lebendigen Prinzipien das Gleiche [69]). Das Besondere kann nur aus seinem Zusammenhang mit dem Ganzen verstanden werden, die Gesetze, denen sein Dasein unterworfen ist, nur aus den Gesetzen des Ganzen. Das Einzelne für sich betrachtet ist tot und ohne Bedeutung, die es nur in bezug auf das Ganze erhält. Empirie für sich, nur aufs Besondere gehend, ist ohne Sinn und Nutzen. Die Gesetze des Organismus z. B. müßten unter die des Universums gebracht werden, er müßte in Beziehung zum All gesetzt werden. Nur aus der Theorie kann Empirie hervorgehen, Empirie verstanden werden [70]).

Für die Chemie, die sich ja nie recht mit wahren und lebendigen Ansichten von der organischen Natur hat vertragen können, hat diese Forderung Winterl erfüllt. Durch ihn hat das Mechanische auch hier sein Reich verloren, und so kann er Werner wohl an die Seite gestellt werden; denn nach Einem strebend sind sie auch zu Einem verbunden [71]).

Man sieht also: auch Schubert kommt es, wenigstens theoretisch, darauf an, das Besondere aus dem Allgemeinen zu verstehen. Auch bei ihm ist der Organismus der oberste Grundsatz, aus dem sich alles Andere erklärt; damit ist unsere Betrachtung bereits an einem Hauptpunkte der romantischen Naturphilosophie angelangt, dem Organismusgedanken.

Noch bevor Schubert in seinem letzten Schuljahr in persönlichen Umgang mit Herder kam, hatte er dessen „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" gelesen, die ihn, wie er in seiner Selbstbiographie sagt, nach dem Maße seines Verständnisses in das Große, Ganze der sichtbaren Werke Gottes und in seinen Bauplan hineinschauen ließen [72]). Herder war es auch, dessen Schriften, namentlich die „Ideen", und von diesen besonders der erste Band, Schubert allmählich ganz und gar in ihren Bann zogen. Noch nie in seinem Leben hatte ihn ein wissenschaftliches Buch so im Tiefsten ergriffen, war

so seinem eigenen Fühlen und Denken entgegengekommen, wie dieses Werk [73]).

So konnte es denn nicht befremden, daß Schubert sich das Thema der schriftlichen Arbeit für die Schulabschlußprüfung aus dem Gedankenkreis der Ideen wählte. Er gibt uns in seiner Selbstbiographie eine knappe Inhaltsangabe dieser Arbeit [74]). Er faßt darin die Natur als ein in sich verbundenes Ganzes auf, wie der Mensch es ist; so zeigen sich schon hier Fäden des Gewebes, an dem Schubert bis ins Alter fortspann. Im menschlichen Leib sind alle einzelnen Teile, die großen ebenso wie die scheinbar unbedeutenden, einer für den anderen, im letzten Grunde aber alle für das Haupt da, von dem das anregende und bewegende Leben in alle Teile des Körpers ausgeht. Zwar führt jedes einzelne Glied, jedes kleinste Teilchen ein Leben für sich, ist aber so in das Leben des Ganzen verflochten, daß es außer diesem nicht zu existieren vermag, erlöschen muß. Zugleich gehen aber an den Teilen, aus denen sich der Leib zusammensetzt, viele Veränderungen vor sich; so wird die Speise, die der Körper in sich aufnimmt, zu Blut, zu Fleisch, zu Haut usw. Die Erklärung dafür findet Schubert in einer Kraft, die die Voraussetzung des selben Lebens in allen Teilen ist. Diese Kraft äußert sich in dem organischen Wesen als Seele, die das Leben im Leibe hervorruft und den Organismus selbst zu einem mitlebenden Teil des Alleibes macht; sie erschien Schubert, wenn er all ihre einzelnen Lebensäußerungen betrachtete, als etwas so Unzerstörbares, Fortbestehendes und Bleibendes, daß er „an den Gedanken einer Art von Seelenwanderung hinstreifte“ [75]). Doch ließ er bald diesen nicht haltbar angelegten Faden wieder fallen und schloß dafür aus der Tatsache, daß die allwaltende Seele eines lebendigen Leibes zwar überall in dessen Teilen wirksam, dennoch ein für sich Bestehendes sei, daß auch über die Welt, nicht nur der organischen Wesen, sondern aller Dinge eine allerhaltende Seele walten müsse, die zwar in der Seele des Menschen einen Sammelpunkt für die irdische Welt habe, dennoch aber weit über diese erhaben sein müsse, weil sie in dem sterblichen Menschen keine bleibende Wohnstätte habe, sondern unbekümmert um das Vergehen einer menschlichen Generation nach der anderen ihr Werk immer weiter nach einem in ewiger Weisheit angelegten Plane, der in der Geschichte des Menschengeschlechts offenbar wird, fortführt. —

Man kann sich das Entzücken Schuberts, dessen Anhängigkeit von Herder in dieser Prüfungsarbeit gar nicht übersehen werden kann, vorstellen, als er, der mit Herders jüngerem Sohn Emil von der Schule her, die sie in Weimar gemeinsam besuchten, befreundet war, ein häufiger Gast des Hauses hinter der Stadtkirche zu St. Peter und Paul wurde, und zwar fast bei allen Gelegenheiten, bei denen irgendein be-

rühmter Besucher besondere Belehrung und geistige Nahrung im Gespräch mit Herder austeilte und empfing [76]). Herder meinte zwar, daß die eigentliche Bestimmung des jungen Schubert auf naturwissenschaftlichem Gebiet liege; da Schubert aber nach dem Wunsche des Vaters, der selbst Pfarrer war, Theologie studieren und späterhin die Stelle des Vaters übernehmen sollte, so entschloß Herder sich dazu, dem Jüngling „eine Mitgabe zu schenken, die ihn auf das Feld der echten, wahren Theologie geleiten sollte“ [77]), und widmete ihm und Emil manche von den freien Stunden, die sein zeitraubendes Amt und seine schriftstellerische Tätigkeit ihm übrig ließen.

Dieses nahe Verhältnis Schuberts zu Herder ist aus mehr als einem Grunde interessant. Es befremdet ja aufs äußerste der geringe Dank, den Herder, dieser mächtigste Anreger, bei den Romantikern gefunden hat, obwohl wir doch sein Gedankengut auf Schritt und Tritt bei ihnen finden. Wie etwa ist es möglich, daß August Wilhelm Schlegel Herders „Ideen“ nicht einen Anfang, sondern den Gipfel der falschen, modernen Geschichtsschreibung nennt? Wie kann er dem Buch vorwerfen, es seien in ihm weder Ideen noch Geschichte noch Menschheit [78])! Die einzig mögliche Antwort liegt in der Annahme Walzels, die Errungenschaften Herders seien schon so zur Selbstverständlichkeit geworden, daß man sie benutzte, ohne weiter über das Woher nachzudenken [79]). Zuviel hatte sich zwischen Herder und die Romantik geschoben — Kant, die Klassik, die nachkantische Philosophie, vornehmlich Fichte —, als daß man sich der Abhängigkeit von Herder noch recht hätte bewußt sein können.

Eine der wenigen, die dankbar die Schuld anerkannten, die sie an Herder abzutragen hatten, war Schelling. So bildete er in den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ seinen Buchtitel dem von Herders Hauptwerk nach. Und wenn er etwa über Kielmeyers Rede „Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander usw.“ die Herdersche Idee sich aneignete, anorganische und organische Natur als ein einheitliches lebendes Wesen aufzufassen, so wußte er um den Ursprung des Gedankens. Aber wenn sich auch Fäden von Herderschen Aufsätzen zu Schelling hinüberzogen, wenn Herder auch die Fundamente für die Brücke legte, durch die Schelling späterhin Spinoza und die Romantik verband, wenn Schelling, wie nachträglich Herder, von Voraussetzungen, die Herder geschaffen hatte, der eine in seiner Naturphilosophie, der andere in Gedanken, die er im 6. Stück seiner „Adrastea“ niederlegte, zu gleichen Resultaten gelangte, so wollte doch das Verhängnis, daß auch hier zwei Menschen, die zu bestem gegenseitigen Verständnis wie geschaffen zu sein schienen, einsam aneinander vorüberzogen [80]), denn wenn Herder das, was ihm in Schellings Naturphilosophie gehörte,

durch die philosophische Formelsprache unkenntlich geworden war, so mußte Schelling auf seiner Seite Herder zu unsystematisch finden.

Aus dem Jenaer Romantikerkreis sind überhaupt nur Hardenberg und Ritter in nähere Berührung mit Herder gekommen. Zwar ist das Persönliche wie das Gedankliche an der Verbindung Herders mit Novalis schwer zu erkennen, aber es sind doch, wie im persönlichen Verhältnis, das über die Folgenlosigkeit flüchtiger gelegentlicher Berührung hinausgeht, so in literarischen Dingen deutlich Beziehungen festzustellen, die wohl auf dem seelischen Parallelismus von Geber und Empfänger, auf der geheimen Anziehungskraft einer Wahlverwandtschaft beruhen[81]). Sonst war von den Frühromantikern nur noch Ritter in näherem Umgang mit Herder, zu dem es ihn nach dem Tode des Freundes Hardenberg hinzog; er scheint auch die seelische Verwandtschaft Herders und Hardenbergs voll empfunden zu haben[82]) und hat wohl deshalb im Verkehr mit Herder restlose Befriedigung gefunden.

Nun wollte es das Schicksal, daß Schubert, späterhin begeisterter Schellingschüler, häufig gesehener Gast im Herderschen Hause wurde. Auch hier scheint die Sachlage so gewesen zu sein, wie sie Unger von Novalis schildert[83]): wenn Herder den Schlegel, Tieck, Schleiermacher, Schelling irgendwie unsympathisch war, so hatte Schubert Saiten in sich, die mit der Wesensart Herders mitzuschwingen vermochten. Naturgemäß war das Verhältnis zu Herder bei Schubert, der zwar nur acht Jahre jünger war als Hardenberg, vier Jahre jünger als Ritter, ein anderes als das der beiden Romantiker, die zur Zeit ihrer Bekanntschaft mit Herder schon zu den Berühmtheiten in Deutschland zählten; es war eben das eines Schülers zum Lehrer, zu dem man verehrungsvoll aufblickt. Wie stark Schubert selbst empfunden hat, was Herder für seine geistige Entwicklung bedeutete, davon legt neben seiner Selbstbiographie eine ganze Reihe von Briefen an den Freund Emil beredtes Zeugnis ab. Tiefste Erschütterung spricht aus dem Brief, den Schubert an seinen Freund auf die Nachricht von Herders Tod schrieb; in ihm nennt er Herder den größten Menschen des Zeitalters, seit dessen Tode die Welt für ihn leer sei und ohne die beste Hoffnung. Viele seien noch am Leben, die er im einzelnen ehre. Doch war nur ein Herder alles in allem. „Er war dein Vater, er war auch meiner, ich danke ihm alles, was ich bin und sein werde“[84]), und noch 1810 kann Schubert schreiben, daß Herders und seines Vaters Tod die Augenblicke gewesen seien, die in seinem ganzen Leben am stärksten auf ihn gewirkt hätten[85]). Die Empfindung für die Größe Herders trifft sich aufs genaueste mit der seines Freundes Wetzel[86]) und Jean Pauls, den Schubert übrigens bei Herder kennengelernt hatte und mit dem er bis zu Richters Tod eng befreundet war.

Wie gesagt: eine sonderbare Fügung wollte es, daß Schubert, der später einer der begeistertsten Schüler Schellings wurde, von Herder aus erster Hand bezog, was der Lehrer teilweise auf Umwegen bekommen hatte, daß hier Gedanken in ihm angeregt wurden, die zu den Grundlagen der Schellingschen Naturphilosophie gehörten. Die weittragendste Idee aber, die ihm Herder übermittelt hat, ist wohl der Organismusgedanke gewesen.

Auch hier liegen die Dinge wieder so, daß nur Schelling sich darüber im klaren gewesen zu sein scheint, einen wie großen Anteil an der Bildung des Organismusgedankens Herder gehabt hat. Die anderen Frühromantiker fühlten sich in dieser Hinsicht mehr Goethe verpflichtet und mögen insofern nicht unrecht gehabt haben, als einerseits Goethe mindestens ebensoviel Anteil an der Ausbildung der Organismusidee gehabt hat, sie aber andererseits auch von der ästhetischen Seite kamen, wie sich denn A. W. Schlegel in seinen Berliner Vorlesungen auf Carl Philipp Moritz, den Verfasser der vermutlich unter dem Einfluß Goethes zustande gekommenen Schrift „Über die bildende Nachahmung des Schönen" (1788) beruft.

Der Organismusgedanke, der auf Shaftesbury und über ihn auf Plato und den Neuplatonismus zurückgeht, hatte ja in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts schon eine ausgedehnte Vorgeschichte, er war der Naturphilosophie der Renaissance geläufig, die die Natur als einen Organismus betrachtete. Schubert trifft sich durchaus mit der Kantischen Auffassung des Organismus, in dem das Ganze ebenso durch die Teile wie der Teil durch das Ganze bestimmt ist, daß jedes Glied ebenso Ursache wie Wirkung des Ganzen ist, dem Organismus also wechselseitige Kausalität zukommt. Auch Schelling ging von Kant aus, wenn er die teleologische Betrachtungsweise der Natur nur als regulative Maxime, als heuristisches Prinzip, nicht aber als konstitutives Gesetz gelten lassen wollte [87]). Zweckmäßigkeit aber in der Natur besteht nur für das betrachtende Wesen [88]). Die allgemeine Organisation erscheint als zweckmäßiges, aber nicht als zweckmäßig hervorgebrachtes Produkt [89]), sie fällt mit der universellen unbewußten Teleologie zusammen, und damit ist die Teleologie als unbewußt zweckmäßige Tätigkeit wieder konstitutives Gesetz geworden.

Der Hauptgegensatz zwischen Kant und Herder hatte sich ja daraus ergeben, daß Herder in der Geschichte nichts als die ununterbrochene Fortsetzung der natürlichen Entwicklung gesehen hatte und das mechanische Prinzip der Naturerklärung mit der teleologischen Betrachtungsweise vermengt hatte, was Kant in seiner Rezension der „Ideen" zwar sachlich, aber scharf zurückwies. Den Herderschen Entwicklungsgedanken äußerte nun zwar Schubert in seiner Prüfungsarbeit

nicht, aber man darf doch wohl annehmen, daß er ihn geteilt hat. Schubert sieht die Einheit der Dinge darin, daß sie vereint zur Vollendung streben, sich gegenseitig dazu zwingen, auf eine Richtung hinzuwirken. Darin vereinigen sich alle Kräfte des Universums, darauf beruht die Harmonie seiner Bewegungen und Zeiten; aus dem Zweck allein geht das lebendige Weltall, der gesamte Kosmos hervor [90]). Der ewige Strom des Lebens fließt aus dem Innersten des Universums bis in die kleinsten Teile, und wie das Blut durch alle Teile des tierischen Körpers strömt, so geht auf gleiche Weise jede Regung des allmächtigen Lebens nach allen Seiten [91]). Das aber, was alle Dinge zu gleichem Leben bewegt, geht weder von der Erde, noch von der Sonne, noch von einem noch mächtigeren Zentralkörper aus, sondern wohnt in allen [92]). Alles Leben besteht nur in der Verbindung mit dem lebendigen Ganzen, nur in dieser Vereinigung wird es in jedem Augenblick erneuert und erhalten [93]). Zwar sind die Einzeldinge in sich selber ein Ganzes, aber sie stehen doch mit dem Leben des Weltalls in engster Verbindung. Denn der Organismus ist eine dynamische Einheit, Individualisieren und Einigen, Monismus und Pluralismus. Es kann keine Veränderung im Ganzen geben, an der nicht alle Einzeldinge, da sie doch mit dem Ganzen eine Einheit bilden, ihren Anteil hätten [94]). Eine herrliche ewige Einheit in allen Teilen der Welt, den kleinsten wie den größten. So faßt Schubert mit Bruno, Kepler, Böhme die Welt als Einheit in der Mannigfaltigkeit, als Harmonie auf, in der sich die Einzeldinge nicht für sich und durch sich selbst zu wandeln vermögen, noch das Größere ohne das Kleinere [95]). Dieselbe Ursache des Daseins und der Wechselwirkung ist in allen Dingen [96]). Schuberts Formulierung des Universums deckt sich also genau mit der Kantischen Bestimmung des Organismus; so kann er das All gelegentlich Panorganismus nennen. Wenn aber alles Leben und Wirken nur eins ist, wenn alles aus einer Ursache hervorgeht, so muß sich diese Gleichheit des Lebens auch überall nachweisen lassen, denn die gleiche Ursache kann immer nur die gleiche Wirkung hervorbringen [97]), und tatsächlich ist von den Ritterschen Versuchen mit Metall, Säure und Wasser oder mit dem Spektrum bis hinauf zu den Bewegungen der Planeten ein wohl übereinstimmendes, überall gleiches Verhältnis zu beobachten [98]). Es macht garkeinen Unterschied, ob wir die anorganische oder organische Welt betrachten; in der anorganischen ist kein anderes Streben, aber auch keine andere Ursache als in der organischen [99]); so ist z. B. die Kristallisation nur ein Befolgen jenes allgemeinen Rhythmus, in dem das ganze Universum sich in allen seinen Teilen bewegt [100]). Alle Dinge ein Abbild des Universums; dabei betont Schubert ausdrücklich, daß nicht an einen Einfluß im gewöhnlichen Sinne des Wortes des Ganzen auf das Einzelne zu denken sei, durch den

die selbständigen Lebensbewegungen erst in ihm erweckt würden, vielmehr ist dieser Rhythmus den Dingen gewissermaßen eingeboren; er wird nicht erst von außen an sie herangebracht [101]), und so ist der Wurm ebenso sehr Teil des allgemeinen Lebens wie der mächtige Weltkörper, den er bewohnt [102]).

Die Ursache des Lebens ist am deutlichsten erkennbar im sichtbaren Universum. Hier können wir im ganzen die Art ihrer Wirkung, d. h. ihre Gesetze, ihre Harmonie am besten erkennen. Denn wenn sich das Leben der Einzeldinge als Wirkung der einen Ursache zeigen soll, so muß auch die Weise ihrer Wirkung im Leben des Einzelnen nicht minder deutlich erkannt werden können als im Weltall [103]). Es müßte etwa gezeigt werden können, daß der tierische Organismus im Blutumlauf, in Muskelbewegungen, in Schlafen und Wachen nichts Anderes zu reproduzieren vermag wie die tägliche Drehung der Erde um sich selbst und ihr jährlicher Lauf um das Sonnenzentrum, wie die Bewegungen ihrer Luft- und Wassermeere [104]). Deshalb darf Schubert in seinem Roman „Die Kirche und die Götter" die Ansicht äußern, der Mensch könne in jeder Scholle seines Ackers, in jeder Blume die ganze Erde, in seiner Familie die Geschichte der ganzen Menschheit erblicken. „Und wie süß ist diese liebliche äußere Beschränkung, wenn ein Sinn dabei wohnt, der für das einzig Wahre und allein Bestehende geöffnet ist."

Wenn im Menschen das ganze Weltensystem mit allen seinen Kräften wirksam ist, müßten sich auch die Verhältnisse aller Welten untereinander in ihm nachweisen lassen [105]), und deshalb sah Leonardi de Vinci im Menschen das Modell der Welt, Agrippa das vollendete Abbild des Universums, das Band und Symbol aller Dinge, die Renaissance den Mikrokosmos und Schelling in jedem Individuum Ausdruck der ganzen Natur [106]), und so meint Schubert, die Ärzte des 14. bis 16. Jahrhunderts, wobei er vornehmlich an Paracelsus, den ja Ritter wieder entdeckt hatte, und van Helmont den Älteren denken mag, hätten in richtiger Erkenntnis dieser Tatsache den Begriff von Krankheit und Heilung, Leben und Tod nicht einseitig aufgefaßt, da sich ihnen überall derselbe eine Geist des Universums offenbarte. Leben war ihnen ein unteilbarer Begriff. Alle Individualität war im Universum aufgegangen, nach ihrer Meinung war alles vom Höchsten bis zum Geringsten den gleichen Gesetzen und Verhältnissen unterworfen, die Organismen wie die Sterne [107]). Wie der Philosoph im Himmel und auf der Erde das Gleiche findet, was er auch im Menschen findet, so findet der Arzt im Menschen nichts, was Himmel und Erde nicht haben, meint Paracelsus. Und so wird nach Schubert für die zeitgenössische Heilkunde erst dann wieder eine neuere bessere Zeit beginnen, wenn alle Erscheinungen des

Organismus nach den bestimmten, klaren Gesetzen des Weltalls geordnet werden[108]).

Umgekehrt müssen die Gesetze und Kräfte, die im Organismus sichtbar werden, auch in der Natur nachzuweisen sein, und tatsächlich hat unbefangene Betrachtung seit den ältesten Zeiten in der Natur ein Abbild des menschlichen Lebens und Bestrebens gefunden. Für Schubert ist es mehr als poetisches Bild, wenn nach ihm auch die Erde ihren Pulsschlag hat, wenn sie überall von irdischen Strömen wie von mächtigen Adern und Venen durchlaufen zu sein scheint[109]). Ja, der Geist der Natur scheint sich mit denselben Gedanken und Problemen zu beschäftigen, die auch den menschlichen Geist am meisten interessieren, deren Lösung ihm zunächst am Herzen liegt[110]). Damit ist Schubert an dem Ideenkreis angelangt, der ihn besonders in seinen „Ansichten von der Nachtseite der Natur" und in der „Symbolik des Traumes" beschäftigt. Man staunt über die Kühnheit der Spekulation, aber man wird sagen müssen, daß die romantische Naturphilosophie vermutlich zurückhaltender gewesen wäre, wenn nicht gerade zu dieser Zeit einige Entdeckungen auf wissenschaftlichem Gebiet gelungen wären, die sie aufs äußerste anregen mußten.

So machte 1790 der Anatom Galvani aus Bologna eine Entdeckung, die die weittragendsten Folgen haben sollte. Er bemerkte nämlich, daß Froschschenkel zu zucken begannen, wenn man einen entblößten Muskel mit zwei verschiedenen Metallen berührte, die untereinander durch einen Elektrizitätsleiter verbunden waren. Galvani war der Meinung, einen physiologischen Vorgang vor sich zu haben; das Phänomen galt ihm als Ausdruck von tierischer Elektrizität, und man meinte damit, wie Schubert erzählt, alle Geheimnisse des tierischen Lebens gelöst, das Mittelglied zwischen Seele und Leib, zwischen Nerven und Muskeln, und das Heilungsmittel der meisten für unheilbar gehaltenen Krankheiten gefunden zu haben[111]). Zwar hatte Volta bald den wahren Sachverhalt, die Identität beider Elektrizitätsformen, gefunden, aber dennoch verfolgte jedermann mit Spannung die Kontroversen, die sich über den neuentdeckten elektrischen Vorgang zwischen ihm und Galvani entspannen, und in die Männer wie Alexander von Humboldt („Versuche über die gereizte Muskel- und Nervenfaser") zugunsten Galvanis und Pfaff („Über tierische Elektrizität und Reizbarkeit") für Volta eingriffen. Zur gleichen Zeit erstarkte innerhalb der Naturwissenschaften eine Bewegung, die freilich schon in der Mitte des Jahrhunderts eingesetzt hatte und besonders durch Albrecht Haller gefördert war: die mechanistische Naturauffassung wurde mehr und mehr durch eine vitalistisch-organische ersetzt.

Aus diesem Boden erwuchs der Mesmerismus. Mesmer hatte Vor-

gänge, die auf Hypnose und Suggestion beruhen, Erscheinungen an Somnambulen und ähnliches für magnetisch erklärt. Dichterische Verkörperung fand der Gedanke u. a. bei Goethe, wenn dieser Ottilie in den Wahlverwandtschaften ausgesprochen somnambul veranlagt sein ließ. Aber Goethe nahm mit seinem naturphilosophischen Interesse nicht etwa eine Sonderstellung ein, vielmehr war er hier nur Ausdruck einer Zeitbewegung, die man sich leicht zu erklären vermag, wenn man bedenkt, wie sich damals von allen Seiten die Wunder mehrten, wie die Natur überall die Spuren eines verborgenen Lebens zeigte[112]). So schien auch durch Mesmers Erklärung seiner Beobachtungen für die Allgemeinheit, die dabei weniger den therapeutischen Wert der Theorie im Auge hatte, wieder der Beweis erbracht zu sein, daß auch die menschliche Seele von magnetischen Kräften erfüllt und nur eines der vielen Exempel für das Vorhandensein einer elektrischmagnetischen Polarität im gesamten Universum sei. Auf den Gegensatz hatten ja auch Kant und nach ihm, aber unabhängig von ihm, Laplace ihre Nebularhypothesen aufgebaut, die die Entstehung der kosmischen Systeme als auf Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft beruhend erklärten. Die Polaritätsidee gehört überhaupt zu den grundlegenden Gedanken der romantischen Naturphilosophie; so hatte sich Fichte ihrer bedient, so nannte sie Schelling noch 1827 in seiner „Darstellung des philosophischen Empirismus" eine glückliche Wahrnehmung, so hatte Adam Müller eine eigene Schrift über die Lehre vom Gegensatz verfaßt.

Zu den Entdeckungen am Ende des 18. Jahrhunderts, die es dem spekulativen Geist möglich machten, unter ihrem Gesichtspunkt das ganze Universum zu betrachten, gehört auch die des Sauerstoffs durch Priestley und Scheele. Für die Naturphilosophie wurde gleichermaßen anregend die Entdeckung, daß sich die atmosphärische Luft aus Sauerstoff und Stickstoff zusammensetzt und das Wasser aus Sauerstoff und Wasserstoff, was Cavendish durch Verbrennung und Lavoisier durch Zerlegung bewiesen, wie die Überwindung der phlogistischen Verbrennungstheorie. Jetzt konnte die Verbrennung eines Körpers auf seine Verbindung mit Sauerstoff zurückgeführt werden, und sofort sah die frühromantische Naturphilosophie in allem körperlichen und geistigen Leben einen Verbrennungs-, einen Oxydationsprozeß. Hardenberg und Ritter gingen hier die gleichen Wege, Schelling ist geradezu der Philosoph des Sauerstoffs genannt worden.

Schließlich ist für das Bild, das die Wissenschaft am Ende des 18. Jahrhunderts bot, die medizinische Theorie John Browns nicht unwesentlich. Der schottische Arzt, dessen Theorie in Deutschland ungleich begeisterter aufgenommen wurde als in seinem Heimatlande, ging teilweise von der Lehre von der Lebenskraft, dem gestaltenden Gesetz

im Körper, die in A. von Humboldt, Reil und Pfaff ihre Befürworter gefunden hatte, aus. Der Grundgedanke seiner heilwissenschaftlichen Methode, dargestellt u. a. in den „Elementa medicinae", war der, daß dem Körper eine Erregbarkeit zukomme, die durch besondere Mittel zu verstärkter oder geringerer Tätigkeit gebracht werden könne. Krankheit entsteht, wenn der Körper zu stark erregbar (sthenisch) oder zu schwach erregbar (asthenisch) ist; Gesundheit bedingt einen mittleren Grad der Erregbarkeit. Für die Heilkunde würde das bedeuten, daß Krankheiten durch Vermehrung oder Verminderung der Reize geheilt werden können, indem es doch auf die Herstellung einer normalen Stärke der Erregbarkeit ankommt.

Der Brownianismus war die moderne Heilkunde schlechthin. Auch Schubert bediente sich ihrer, und es gelang ihm tatsächlich, die hypochondrische Stimmung, die ihn während seiner ersten Universitätsjahre sich zeitweise den Tod wünschen ließ, nach John Browns Methode zu beheben. „Seitdem kann ich erst sagen, daß ich mich meiner Jugend freue und sie wirklich genieße. Mein Selbstvertrauen ist wiedergekommen, die ganze Welt erscheint mir so ganz anders, so fröhlich, groß und weit! Dank John Brown!" [113]) Einen Teil seines Dankes trug Schubert ab, indem er in seinem Roman „Die Kirche und die Götter", der zu Beginn der Neuzeit spielt, den einen Helden, Romanus, der wesentliche Züge des Verfassers selbst trägt, eine Frau nach der Methode Browns kurieren läßt, wie denn überhaupt bemerkenswert ist, wieviel Naturwissenschaftliches, vornehmlich Geologisches und Medizinisches — häufig allerdings ziemlich unvermittelt — Schubert in den Roman hineingepreßt hat.

1801 suchte er auch auf einer Ferienreise Röschlaub und Marcus, die berühmten Schüler Browns, die in Bamberg wirkten, auf; denn alles begeisterte sich, nächst für Schelling und seine Naturphilosophie, für Röschlaub und die Brownsche Erregungstheorie. Röschlaubs „Untersuchungen über Pathogenie" wurden eines der Lieblingswerke Schuberts; der „treffliche" Reil in Halle, der Verfasser des Buches „Von der Lebenskraft", der Wiener Frank und Marcus waren ihm zu dieser Zeit „die größten Gestirne an unserem jetzigen Firmament, die ich immer und immer betrachte" [114]). Schubert hatte sogar zeitweilig die Absicht, zum Studium der „reinen Lehre" nach Bamberg zu gehen, wie aus einem Brief an Emil von Herder ersichtlich wird [115]).

Auch Schelling bekannte sich zu Browns Lehre, deren Kontinuität mit seiner Naturphilosophie schon darin zu sehen ist, daß späterhin Marcus und Röschlaub seine eifrigen Anhänger wurden; und es kann dadurch keineswegs als erwiesen gelten, „wie unbegründet diese ganze (Brownische) Theorie war" [116]). Doch was Schubert zum Heil aus-

schlug, das sollte Anklagematerial gegen Schelling werden, als die „Allgemeine Literaturzeitung" sich im Verlauf einer wissenschaftlichen Fehde dazu erniedrigte, Schelling die Schuld am Tode der jungen Auguste Böhmer zuzuschreiben, die er nach der Brownischen Heilmethode behandelt hatte; allerdings muß wohl zugegeben werden, daß Schelling hier, freilich schon lange vor dem Tode Augustes, in ein ihm fremdes Gebiet, in dem Schubert Fachmann war, ebenso wie auch sonst in das der Chemie und der Physik einen allzu kühnen Sprung getan hat[117]). —

Ergibt sich bei Brown aus einem Kräftepaar, dem der Erregbarkeit und der äußeren Reizmittel, gesundes, kräftiges Leben schlechthin, so auch in Schellings Naturphilosophie. Auch bei ihm ist das Leben Resultierende einer Entgegensetzung von Kräften, und damit ist auch die Verbindung mit Kant gegeben, der in seiner dynamischen Theorie aus den Grundsätzen der reinen Vernunft, die in dieser Hinsicht schon in der „Naturgeschichte des Himmels" vorbereitet war, die Behauptung ableitete, die Materie sei das Produkt zweier Kräfte, der Attraktion und der Repulsion, die sich im verschiedenen Maße das Gleichgewicht halten, wie denn auch Schiller in seiner Theorie vom Wesen der Kunst, Humboldt in seiner Psychologie, Schleiermacher in seiner Geschlechtslehre, Blumenbach in seinem Begriff des aus Freiheit und Notwendigkeit zusammengesetzten Bildungstriebes, dem Schellings naturphilosophische Anschauungen nicht fern standen, den Dualismus als konstituierend angesehen hatten. Für Schubert besitzt die Polaritätsidee die gleiche Wichtigkeit. Sie ist einer der Pfeiler, auf denen sich sein Gedankengebäude aufbaut. Leben und Wirken sind ihm vom Gegensatz unzertrennlich, der nichts anderes als Lebensfähigkeit schlechthin zu bedeuten scheint. Ohne den Gegensatz könnte es überhaupt kein selbständiges Leben, keine Tätigkeit der Individuen geben[118]). Die Lehre vom Gegensatz ist geradezu der Anfang aller Naturlehre, wie es denn nach Schelling erstes Prinzip der Naturphilosophie ist, überall auf Polarität und Dualismus auszugehen[119]).

In seiner Auffassung von der Schwerkraft begegnet sich Schelling mit Baader; sie ist von Kants Attraktivkraft wesentlich unterschieden. Zwar besteht auch bei Schelling die wechselseitige Einwirkung, durch die alle Dinge sich untereinander den Gegensatz, d. h. die Voraussetzung ihrer Existenz, gleichsam sichern in einer allgemeinen wechselseitigen Attraktivkraft[120]). Aber wenn zwei Dinge aufeinander gravitieren sollen, so bedarf es dazu eines dritten Übergeordneten, in bezug auf das sie eins sein müssen, ebenso wie das Höhere zu seinesgleichen wiederum nur durch ein Übergeordnetes in Beziehung gesetzt werden kann[121]). Die Gravitation zweier Körper aufeinander benötigt

also immer einen dritten Körper, der die Gravitation erst vermittelt; so ist die Sonne Bedingung des Gegensatzes, den die Schwere in den untergeordneten Weltkörpern hervorruft, jedoch nur soweit ihre Wirkungssphäre reicht. Der Gegensatz selbst aber geht ins Unendliche fort[122]). Denn wie sich die Planeten gegeneinander in bezug auf die Sonne verhalten, so verhalten sich z. B. Sonne und Erde zueinander hinsichtlich eines höheren Dritten; auch Sonne und Erde gehören zu einer gemeinschaftlichen Affinitätssphäre[123]). Daraus kann geschlossen werden, daß sich das Universum von einem Mittelpunkt aus zuerst zu einem Gravitationssystem von drei Massen als dem denkbar Einfachsten und von hier aus durch ein ins Unendliche gehendes Zerfallen selbst hervorgebracht hat[124]).

Schubert findet die Bezeichnung Gegensatz überhaupt nicht glücklich gewählt. Denn so konnte es leicht geschehen, daß man sich dazu verleiten ließ, den Gegensatz sehr mit Unrecht auf zwei sich völlig widerartige, nach entgegengesetzten Richtungen strebende Prinzipien gegründet zu sehen[125]). So beklagt er in der Besprechung von Winterls „Erstem Entwurf", daß diese irrtümliche dualistische Meinung sich in einigen Zweigen der neueren Naturphilosophie — wobei er ausdrücklich nicht die eigentliche „reine" Schellingsche Lehre treffen will — so festgewurzelt habe, daß kein Ausgang aus dem selbstgeschaffenen Nebel zu finden, kein Zeichen, an dem man erkennen könne, daß man sich verirrt habe, zu sehen sei. Hier trennen sich die dualistischen Prinzipien nach zwei ewig voneinander fortlaufenden Richtungen, indem das eine als nach außen expandierend, das andere als nach innen kontrahierend gedacht wurde, so daß eine Vereinigung und damit eine Beseelung dieser beiden toten Linien unmöglich wird[126]). „Ein seltener Geist unseres Zeitalters, der berühmte Schelling", hat sich wohl gehütet, seinen „herrlichen Ansichten der Natur" diese Meinung zugrunde zu legen, aber die meisten sind am Buchstaben haften geblieben und daher dem Irrtum zum Opfer gefallen[127]). Und wenn manche in dieser Weise den Gegensatz zwischen Plus und Minus, Männlich und Weiblich, Tier- und Pflanzenreich durch die ganze Naturwissenschaft oder durch alle Teile der Physiologie durchgeführt haben, so darf man sich nicht wundern, daß unter ihren Händen der Gedanke vom Gegensatz nicht zu einem lebendigen, Ideen entzündenden Feuer, sondern zu einem tötenden Seziermesser geworden ist, mit dem man den lebendigen Körper der Natur nur zertrennt und zerrissen hat[128]). Die Existenz des Gegensatzes beruht vielmehr auf einem gewissen Grade der inneren Gleichheit, ohne die keine Anziehung möglich ist[129]), und die durch ein Übergeordnetes hergestellt wird. So ist die Erde für alles, was in und auf ihr ist, der Grund des Gegensatzes; denn obwohl sie ihrerseits in die

Harmonie aller Welten aufgenommen ist und in ihrem Innersten alle Regungen des Universums sich bewegen, so ist sie doch zu gleicher Zeit auch ein relativ Selbständiges, für sich Bestehendes, und so kann sie alle ihre Teile zueinander in Beziehung setzen[130]).

Alle Dinge suchen aber in jedem Augenblick die Gemeinschaft dessen, woher ihnen allein Leben und Dasein kommt, nämlich der allgemeinen Ursache des Daseins, deren Organ das Universum ist. Aber sie können dieser Gemeinschaft nur teilhaftig werden, insofern sie selber ein Ganzes sind[131]). Die Dinge müssen auf ihre Weise erst Ganzes werden, ehe sie bleibende Träger des allgemeinen Lebens werden können[132]). Das werden sie aber dann, wenn sie von einer mächtigen Offenbarung des Lebens zu höherem Streben, das sich im Schaffen äußert, angeregt werden. Im Schaffen werden sie dem Element des Lebens gleich; sie werden frei, Organe des Lebens, selbständig[133]). So schläft das Eisen ohne Wirkung nach außen, ohne innere Tätigkeit in der Erde. Wenn aber der Gegensatz — der Magnetismus — in ihm erweckt wird, sehen wir alsbald Leben und Wirkung nach außen in ihm entstehen[134]). Nur durch den Gegensatz wird die Substanz fähig, ein selbständiges Leben zu führen[135]).

Die Offenbarung der allgemeinen Ursache des Lebens geschieht durch das Licht, das die romantische Naturphilosophie dem zentripetalen Prinzip der Schwere als Zentrifugales entgegensetzt. Gäbe es nur Schwere, so wären alle Dinge in sich gleich. Sie besäßen Identität. Das Licht aber läßt die Dinge aus der Schwere als dem Zentrum hervorgehen[136]). Genau wie man nach Schelling die organischen Wesen als Produkt des Wechselstreites zweier Prinzipien bezeichnen kann, von denen das Eine zur Identität, das Andere zur Totalität strebt, jenes dem cohäsiven Prinzip der Natur, diesem dem Licht entspricht[137]), so ist überall nach Schuberts Ansicht der Gegensatz mit dem einen Pol inniger mit der Körpermasse verbunden; das Wesen dieses Pols scheint geradezu Streben nach ihrer Gemeinschaft genannt werden zu können; der andere Pol scheint in dem gleichen Verhältnis zu selbständigem Sein zu gelangen[138]), wobei jedoch nie vergessen werden darf, daß beide Pole nichts Entgegengesetztes sind oder wie Schelling es ausdrückt: in der unendlichen realen Substanz sind Licht und Schwere, absolut betrachtet, eins. Sie sind Attribute der einen unendlichen Natur und daher mit ihr selbst eins, also auch untereinander eins[139]).

Bewegte sich bisher Schubert durchaus in den Bahnen, die ihm Schellings Naturphilosophie vorgezeichnet hatte, so ist er selbständiger in einer Überlegung, die die Lehre vom Gegensatz bei ihm etwas kompliziert, wobei er zwar auch hierbei nicht aus durchaus Eigenem schöpft, sondern Erkenntnisse erweitert, die sein anderer großer Jenaer Lehrer,

J. W. Ritter, gewonnen hatte. Aus seinen Versuchen lernte Schubert, daß in der ganzen Natur dem negativen Gegensatz die Fähigkeit gegeben ist, bei einem gewissen Grad der Wechselwirkung auf seinen positiven Gegensatz selber positiv zurückzuwirken, weil durch die Reaktion die Stärke der Aktion des Positiven notwendig vermindert wird[140]). Von zwei Polen, von denen der eine von höherer innerer Energie ist als der andere, wird bei gleicher Stärke des Einflusses der weniger vollkommene früher zu dem Maximum der ihm möglichen Lebenswirkung gelangen, weil er der erregbarere ist[141]). Denn von zwei Gegensätzen ist der basische, für äußeren Reiz empfänglichere der größeren Actio in distans fähig; Lebensenergie und Empfänglichkeit stehen zueinander in umgekehrtem Verhältnis oder: die Energie des Lebens wächst in quadratischer Relation[142]). Wenn der basische Gegensatz zu dem ihm möglichen Maximum von Lebensenergie gekommen ist, so hört er auf, weiter für seinen Gegensatz empfänglich zu sein und entzieht sich dessen Wirkung. Im gleichen Maße aber, in dem das individuelle Leben des Untergeordneten wächst; hört der positive Gegensatz auf, schaffend zu sein, ja er geht in Passivität über, wenn das nun aufblühende selbständige Dasein des untergeordneten Poles schaffend auf das höhere Lebensprinzip zurückwirkt[143]). Diese Zurückwirkung erfolgt für gewöhnlich da, wo der positive Gegensatz am schwächsten und zur gewöhnlichen Wechselwirkung am unfähigsten ist[144]). Im Schlummer, im Tode, im elektrischen und chemischen Prozeß, überall wird durch die Rückwirkung des negativen Gegensatzes dem Schaffenden neue und reine Empfänglichkeit für den höheren Einfluß gegeben[145]).

Schließlich muß auch im Rahmen der Polaritätsidee die Produktivität der organischen Wesen betrachtet werden. Friedrich Schlegel nannte sie die Ironie der Natur gegenüber dem Produkt, denn rücksichtslos zerstört die Natur die Einzelwesen, die ja nur mißlungene Versuche auf dem Wege der Annäherung zum Ideal sind. Daß neue organische Wesen ins Leben gerufen werden können, ist durch den Gegensatz der Geschlechter bedingt. Diesen gilt es hier also zu betrachten. Dabei bedeutet des Seelische am Geschlechtsunterschied für Schelling nicht viel, ihm ist der Geschlechtsunterschied als Grundlage von seelischen Eigenschaften kein Problem. Denn er, der Gatte Karolines, hat überhaupt keinen Blick für den Kreis der Gefühle, die sich um die Liebe ranken. Wenn für Hardenberg, Friedrich Schlegel oder Schleiermacher die Liebe ein Problemerlebnis war, so war Schelling in der Lage, zwiespaltlos und kühl objektivierend im Geschlechtsunterschied Polarität und somit nichts als ein Gegenstück zu chemischen und physikalischen Erscheinungen sehen zu können, eben weil er seiner Anlage und seinem Leben nach kein Verwundern über seelische Fragen am Ge-

schlechtsunterschied kennt[146]). Ähnlich wie Schelling erging es in dieser Hinsicht Schubert. Zwar war seine Gattin Henriette der genialen Karoline wohl recht unähnlich, aber die früh geschlossene Ehe mit ihr hat auch Schubert Ruhe und Zufriedenheit gegeben[147]).

Schubert ist nach seiner Auffassung vom Gegensatz der Meinung, daß sich in den Individuen vom verschiedenen Geschlecht nicht völlig entgegengesetzte Kräfte, Organe und Bestrebungen finden lassen. Er hält daher den bei Weininger in ähnlicher Weise wieder auflebenden Gedanken der Physiker des 18. Jahrhunderts für „weise und behutsam", die den Unterschied zwischen den Individuen vom verschiedenen Geschlecht durch ein Mehr oder Minder, Plus oder Minus derselben Kraft, derselben Eigenschaften bezeichneten[148]). Denn tatsächlich sind die beiden Geschlechter nur durch ein Mehr oder Minder der gleichen Eigenschaften unterschieden[149]). Daher möchte Schubert sie auch nicht mit zwei völlig auseinanderlaufenden Linien verglichen, die an sich nie stille stünden, bis sie sich getroffen und aufgehalten hätten[150]). Die landläufige Meinung, nach der die Geschlechter sich als einzelne Individuen suchen, weil die einen von einer Kraft erfüllt seien, die der der anderen vollkommen entgegengesetzt sei, hat wenig Wahrheitsberechtigung[151]). Das Streben nach Vermählung geht nicht aus Mangel oder einseitigem Bedürfnis hervor, sondern aus dem Wunsch, sich schaffend der Ursache alles Daseins zu nahen[152]). Der Trieb zur Vereinigung ist allein auf die unmittelbarste, innigste Gemeinschaft mit den Weltkräften, mit dem All gerichtet, denn in der Gemeinschaft mit ihnen besteht erst das Leben[153]). Erst in den Augenblicken des Schaffens ist die eigentliche Bedeutung der Gegensätze zu erkennen: waren sie während ihrer Trennung beide unwirksam und regungslos, so ist die Vermählung der Augenblick einer neuen Schöpfung, die Erhebung des vorher Einzelnen zum Wirken[154]), sie ist nichts als die mächtigste Erhöhung des inneren Strebens, das überall auf die Gemeinschaft mit dem Grund alles Seins gerichtet ist[155]). Dann erscheint den Geschlechtern das Ideal, die Grundnorm ihres Daseins, die im Erzeugten sichtbar wird. So verkündet die Zeugung die Dinge laut als Ausdrücke des Alls, als Teile des Universums[156]). „Darum lebt auch alles auf, was die Gegensätze in dem schönen Moment ihrer Vermischung berührt haben, und es beginnt eine neue Schöpfung um jene von seligem Genuß Ergriffenen. Es ist wirklich der Schöpfer, das heilige Wort, das sie alle zum Sein und Leben hervorgerufen, in den Augenblicken der Vermählung gegenwärtig, und sein Leben geht aus den Flammen der Liebe aus." Denn in beiden Geschlechtern ist nur eins: die eingeborene Bestimmung, zu schaffen und so zur Freiheit, zur Gleichheit mit dem All zu gelangen[158]).

Schelling begründet die Notwendigkeit des Geschlechtsgegensatzes einerseits damit, daß die Trennung in zwei Geschlechter ebenso wie das Wachstum den letzten Schritt zur notwendigen Individualisierung bildet, da hier ein und dasselbe bisher homogene Prinzip in zwei entgegengesetzte Prinzipien auseinandergeht, dann aber auch damit, daß der Gegensatz zu den obersten Grundsätzen der Naturphilosophie gehöre [159]). Ein regulatives Prinzip a priori fordere, überall in der organischen Natur auf Geschlechtsverschiedenheit auszugehen; absolute Geschlechtslosigkeit ist in der ganzen organischen Natur nirgends demonstrabel [160]). Das Reale (die Schwere) ist das empfangende oder mütterliche Prinzip der Dinge, ihm ist in der ganzen Natur die Ausbildung durch den höheren Kohäsionsprozeß übertragen; das Ideale (das Licht) hingegen das zeugende oder väterliche. So sind in den beiden Geschlechtern nur die beiden Seiten der Natur verkörpert, aber sie sind eins vermöge einer göttlichen Identität. Sie sind selbständig, jedes für sich eine eigene Welt [161]), sie bilden eine wahre Einheit, aber ihre Wesenheit bleibt bestehen. Dieses Verhältnis finden wir übrigens nur in dem Gegensatz und der Einheit der Geschlechter [162]).

Der Dualismus, der ja zu den Grundsätzen der Naturphilosophie gehört, ist auch dann vorhanden, wenn wir die Prinzipien, die in entgegengesetzte Geschlechter sich trennen, nicht angeben können, oder unsere Vorstellungskraft zu dieser Individualisierung der Prinzipien nicht hinreicht [163]). Der gleichen Meinung ist Schubert. Wenn man einmal absieht von den Individuen verschiedenen Geschlechts, die in ihrer vollendeten Organisation beide Gegensätze in sich haben und das Männliche und Weibliche rein betrachtet, so tritt uns der Gegensatz durchaus wie aus Wesen verschiedener Welten vereint entgegen. Beide Prinzipien stammen aus einer gemeinsamen Grundlage, beide sind von einer Art, nur haben die einen schon eine höhere Metamorphose durchgemacht, der die anderen noch zustreben [164]). Es wirkt in beiden genau das Gleiche, nur ist im Weibchen noch gebunden, vom Stoff bezwungen, was im Männlichen als frei, vom Stoff gelöst erscheint [165]). Das Weibliche ist mehr an die Erde, an die Körpermasse gebunden, das Männliche hat sich stärker von dieser Verbindung gelöst [166]), wie denn Schubert eine Analogie des Gegensatzes von Männlichem und Weiblichem darin sieht, daß bei manchen Insekten das Männchen Schwingen hat, während das Weibchen ungeflügelt ist [167]). Das Männliche ist das Schaffende, das Weibliche dagegen ist ihm Organ, durch das es in die Welt hinauswirkt. Das Männliche vermag über seine körperlichen Grenzen hinauszuwirken [168]), es erschafft sich Organe oder macht sie sich dienstbar [169]); es ist näher an die Vollendung, d. h. Ganzes zu sein, gekommen, während das Weibliche als ein mehr Einzelnes, in sich Un-

vollendetes, der Verbindung mit seiner Umgebung bedarf, um erst mit ihr zusammen ein Ganzes zu werden [170]).

Auch Schelling findet die grundlegende Polarität Schwere—Licht im Geschlechtsgegensatz wieder. Die Geschlechter wiederholen jenes übergeordnete, ewige Verhältnis der Natur, und wie das Dasein und das Leben aller Dinge auf der Durchdringung von Licht und Schwere beruht, so ist die Verbindung der beiden Geschlechter, die Schöpfung zahlloser Gattungen „die Feier der ewigen Liebe jener beiden", die nur eins sein wollten, wo sie zwei hätten sein können, und so die Natur zum Leben riefen [171]).

Die Natur aber muß das Geschlecht, das nur wider ihren Willen entsteht, hassen; denn sie haßt alle Trennung. Aber da es ihr doch um die Rückkehr in die Identität der Gattung zu tun ist [172]), so kommt sie in einen merkwürdigen Widerspruch, da sie der Gattung wegen das Geschlecht, das ihr doch zuwider ist, aufs sorgfältigste ausbilden und auf den Gipfel der Vollendung führen muß, weil die Vollendung der Gattung an die nie aufzuhebende Duplizität der Geschlechter als an eine unvermeidliche Bedingung geknüpft ist. So ist die Trennung der Geschlechter ein unvermeidliches Schicksal, dem die Natur sich fügen muß, nachdem sie einmal organisch ist. Die Natur arbeitet in Gegensätzen, um die Mannigfaltigkeit zu erhöhen, aber der Sinn ist Vereinigung dieser Grundsätze zu einem Neuen, einem Ganzen [173]).

Während Schubert später, wie er überhaupt in allem Irdischen die Rückkehr zur Harmonie mit dem Unendlichen und zur ewigen Liebe sah, den Geschlechtsunterschied mit Schelling und Baader in Anlehnung an Jacob Böhme, der aus dem Sündenfall die Erlösungssehnsucht der aus der Dualität zur Einheit des göttlichen Ebenbildes, der Androgyne, zurückstrebenden Geschlechter deutete, auf die Teilung durch den Sündenfall zurückführte, und das Sehnen der Geschlechter nacheinander zum Hinstreben des „zerteilten Engels" zur vollen Einheit umdeutete, so erklärte er in seinen frühen Werken auch den Geschlechtsgegensatz aus der universellen Teleologie, der das gesamte All unterworfen ist. —

Wir sagten, Naturphilosophie ginge aus von dem zutiefst erlebten Gefühl der Einheit der Seele mit dem Absoluten, wie es sich uns in Schelling oder in Goethe darstellt. So kommt es, daß sich mit den Wandlungen der Seele, mit ihrer Entwicklung auch die Natur wandelt; die Natur ist beseelt, sie lebt, sie entfaltet sich. „Gott, Seele, Natur, eine Entfaltung, ein Leben und dadurch eine Wesenseinheit — in diesem Gedanken liegt die Einheit von Mystik und Naturphilosophie." [174]) In das Reich der philosophischen Formulierung heraufgehoben, bedeutet das für Schelling, indem er zugleich das Leben aus der mystischen Ein-

heit mehr ins Objektive verschiebt, daß der Natur Leben aus sich selbst, volle Selbständigkeit zugesprochen werden muß, und so kommt er Goethes vitalistischer Auffassung und den Konstruktionen der Herderschen „Ideen" ganz nahe. „Das Wesentliche aller Dinge ist das Leben", die Natur ist absolute Produktivität, sie wird ihm ein ewiger, aus allen Weltuntergängen sich phönixgleich erneuernder Prozeß [175]). Sie ist die Entfaltung einer überall zugrundeliegenden und herrschenden Einheit; deshalb heißt die Dinge erkennen, ihre Stellung im Universum bestimmen, sie konstruieren.

Alle Bildung geschieht durch Epigenesis. Doch ist es ein Mißverständnis, die verschiedenen Entwicklungsstufen allmählich auseinander hervorgehen lassen zu wollen, denn nicht eine Deszendenztheorie, eine kausale Ableitung ist Schellings Absicht. Man darf das, was vom physikalischen Ursprung gilt, nicht auf den historischen übertragen [176]). Bei Schubert allerdings hat es den Anschein, als ob er im Anfang in den Entwicklungsstufen eine reelle Genesis gesehen habe. Jedenfalls erwähnt er in seinen ersten Werken nicht, daß es sich um ideelle Teleologie handelt, und so zeigt sich auch hier wieder Schuberts Veranlagung: was der Lehrer in der Form der Abstraktion geäußert hatte, das sucht er ins Konkrete zu bringen; erst in den „Ansichten" sagt er, daß es im „Scheinleben der Natur" nur ein Nebeneinander, aber kein Auf- und Nacheinander gibt. Wenn die Dinge auch eine Geschichte zu haben scheinen, so stehen sie in Wahrheit doch alle auf einer Ebene [177]).

Schelling allerdings streitet wenigstens die Möglichkeit nicht ab, daß es Umgestaltungen aus einer Form in die andere gebe, da doch die Erfahrung solche Übergänge nicht beobachten kann, weil sie die Zeiträume, die die Entfaltung der Naturproduktivität zur Verfügung hat, nicht zu übersehen vermag [178]). Bei Kant war Naturgeschichte Naturbeschreibung: eine wirkliche Geschichte der Natur müßte zeigen, wie die Natur durch kontinuierliche Abweichungen von einem Ideal allmählich die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Produkte hervorbringt und so das Ideal nicht im Einzelnen, aber doch im Ganzen realisiert [179]); die eigentliche Naturgeschichte hat nicht die Produkte, sondern die Natur selbst zum Objekt. Dennoch ist Schellings Entwicklungslehre wesentlich von der Darwins unterschieden, denn in ihr ist das Hervorgehen des Höheren aus dem Niederen, was bei Darwin unmittelbare Abstammung ist, ein Werk der schöpferischen Gesamtnatur.

Nach Schubert entstand und entsteht noch das gesamte Universum durch eine unendliche Evolution aus einem gemeinsamen Anfang. Das Ewig-Eine und Erste, das ja nur im Schaffen besteht und darin sich vollendet, zeugt das Zweite nach seinem Bilde. Die Evolutionsstufen der einen unendlichen Substanz bilden eine stete Reihe, in der das

Zweite für ein Drittes wieder ein Erstes wird und so ins Unendliche fort. Die Dinge können auf untergeordnete Naturen nur schaffend einwirken; auf der anderen Seite können ihnen übergeordnete Dinge nur Erhöhung und gleiche Fülle des Lebens in ihnen hervorrufen [180]). So sind alle, von den ersten Schöpfungen des noch unvollendeten Lebens bis zu dem vollendetsten, geistigsten Wesen des Weltalls, Ausdruck der ewigen Ursache alles Seins, vollkommener oder unvollkommener [181]).

Das innere Leben aller Dinge aber strebt danach, sich selber außer sich zu erschaffen, so wie etwa die Erde in ihrem Materiale nur ein mannigfaltiges Bild ihres eigenen inneren Strebens erzeugt. Wenn die Dinge ihr inneres Streben ausführen, realisieren wollen, können sie es nur in der Weise, in der es sich ihnen selbst ausgesprochen hat, sie können also nichts außer sich schaffen als sich selbst, und sie müssen das immer vollkommener und vollkommener, bis sie das Werk, d. h. ihr inneres Sein, vollendet haben [182]). Das Vollkommnere strebt danach, dem weniger Vollkommenen seine eigene Vollendung zu geben, und es kann auf dieses auf keine andere Weise wirken, als indem es dasselbe bestimmt, gleich ihm auf seine Weise die ewige Einheit in sich darzustellen [183]). So streben alle Naturen unseres Planeten wie die Erde selber danach, eine Welt zu erschaffen, auf daß sie gleich ihr von dem heiligen Atem des Lebens berührt werden. Nur soweit ihnen das gelungen ist, soweit werden sie des selbständigen Lebens teilhaftig [184]). Nun ist es ja das ewige und allgemeine Streben aller Dinge, All zu werden und hierdurch Organ der ewigen Ursache alles Seins, ihrer innigen Gemeinschaft fähig zu werden [185]). Denn von der wechselseitigen Neigung auf den tiefsten Stufen des Seins oder den ersten Regungen des Lebens an bewegt sich alles nach der Gemeinschaft mit den Weltkräften, aus der allein Leben kommt [186]). In allen Dingen ist das Streben, dem ewigen Mittelpunkt des Lebens in sich selber immer gleicher zu werden und in der Fülle seiner Herrlichkeit zu sein [187]).

In dem daraus sich ergebenden Schaffen werden die Dinge ihrer Einheit, dem Weltganzen, das sie erzeugte, gleich: sie treten in die Harmonie der Weltkräfte ein [188]). Es ist jedem Wesen auch in jedem Punkt seines Daseins nur ein Vorwärtsschreiten zur Vollendung möglich; ein tatsächliches Zurücksinken gibt es nicht. Alle scheinbaren Widersprüche dagegen, die Hemmungen der Entwicklung erkennen lassen, entstehen aus dem Widerstand des sonst Untergeordneten gegen das in ihm Schaffende [189]).

Schelling hatte die Entwicklung der Natur, die in seiner Naturphilosophie als die werdende Intelligenz erscheint, unmittelbar auf die Polaritätsidee aufgebaut; es ist „erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus aus-

zugehen", ein Gegensatz von Kräften ist notwendig, damit die Natur in beständiger Tätigkeit bleibe, er allein zwingt die Natur zur Weiterbildung; ohne Polarität würde sich die Natur in ihrer Produktion erschöpfen, sie würde in sich ersterben; das Schaffen der Natur wird durch den Gegensatz von Positivem und Negativem, von Anziehung und Abstoßung bedingt, wie auch für Goethe das Leben der Natur darin besteht, das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen; hier die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis unserer Welt.

Genau so baut auch Schubert seine Entwicklungslehre auf die Polaritätsidee auf, ohne die kein Tod und Leben wäre; denn allein durch sie wird Leben geschaffen und vollendet [190]). Von der Gestalt des Menschen bis zu der des Wurms, ja bis zur Flechte und zum Reich des Chemischen hinab wird die gleiche Geschichte des Gegensatzes sichtbar [191]). Denn da Vollendung ohne die Betätigung des inneren Strebens nicht möglich ist, so muß das Schaffende ein Material haben, auf das es wirken kann; wenn das Schaffende in der „Glut des Wirkens" leben soll, kann es nicht ohne seinen Gegensatz sein [192]). Andererseits ist in jedem Augenblick das ganze Dasein der Dinge nur ein Streben nach der Gemeinschaft mit der Seele des Alls; deshalb ist das Verlangen der Dinge nach Gemeinschaft mit den ihnen übergeordneten gerichtet, die ihnen diese Gemeinschaft mit dem All vermittelt [193]).

Das Streben der Dinge ist, Ganzes und hierdurch Organ des allgemeinen Lebens zu werden. Wieweit das erreicht ist, zeigt der Gegensatz an [194]). Denn mit der Ausbildung des Gegensatzes steigen die Vollkommenheit und Stärke der Lebensäußerungen in allen Dingen [195]). Das Leben der Dinge entfaltet sich immer schöner, je mehr sich ihr Gegensatz ausbildet, mit der stärksten Ausbildung des Gegensatzes werden die höchsten Augenblicke des Lebens, Augenblicke des höchsten Genusses und der heiligsten Wonne erreicht, nämlich dann, wenn sie schaffend dem Ewig-Einen, dessen Wesen ja im Schaffen besteht, auf ihre Weise gleich werden [196]). Ginge auch der Weg durch scheinbare Vernichtung, durch Schwächung oder Tod, so führt er doch gleichmäßig zur Vollendung; was man gemeinhin Tod oder Vernichtung nennt, ist nichts wie das Übergehen in einen höheren Zustand, in eine reinere Art des Daseins [197]). So trifft sich Schubert mit Angelus Silesius:

> Tod ist ein selig Ding: je kräftiger er ist,
> je herrlicher daraus das Leben wird erkiest.

Die Gattungen und Individuen sind Träger und Organe eines bestimmten Maßes des höheren Lebenseinflusses; sie sind Geschöpfe einer bestimmten schaffenden Gewalt. Je stärker jener allgemeine und ewige

Lebenseinfluß ist, um so intensiver ist seine Wirkung. Deshalb sind in der Zeit der blühenden Jugend die Äußerungen des Lebens am rastlosesten und unaufhörlichsten, eben weil dann jener höhere Impuls am überlegensten ist[198]). Aber je länger, desto mehr legen die Dinge die Masse, die sie zur Erde hinabzuziehen trachtet, ab, bis sich endlich im Tode nach der Abstreifung aller Fesseln, die an die Erde binden, des Lebens schönste Blüten entfalten[199]). Der Tod ist die Zeit der Reife für alle Dinge; dann sind sie vollkommen oder minder vollkommen von dem göttlichen Geist erfüllt, dann sind sie vollendet und glühen gleich ihm in der höchsten Wonne[200]). Wie nach der schönen Ansicht Platos die Seelen der Hingeschiedenen nicht eher der Fesseln des Materiellen ledig werden, bis sie ganz gereinigt sind, so werden auch die Wesen nicht eher von der Erde völlig frei, bis sie von dem reinen Streben nach vollkommener Gemeinschaft mit dem Weltganzen voll durchdrungen sind[201]). Aber die Dinge können die Nähe des Heiligen nicht ertragen, ohne zu vergehen. Das Einzelne kann das All nicht lebendig in sich fassen, ohne als Einzelnes vernichtet zu werden. So sterben die Dinge an der Nähe Gottes, wie nach einer Sage des Altertums die sterben mußten, denen ein Gott oder eine Göttin erschienen war[202]). Überall ist das Vergehen der irdischen Kräfte, das Freiwerden von der Erde nur ein Zeichen der erwachenden Liebe, Beweis eines höheren Verlangens, und was Vernichtung des Besonderern scheint, ist die Entfaltung des schönsten Strebens[203]). Denn erst aus dem Tode geht das Leben hervor, und so beruht es auf scheinbarer Vernichtung[204]). Wieder fühlt man sich an den Cherubinischen Wandersmann erinnert:

Wer hätte das vermeint?
Aus Finsternis kommt's Licht,
das Leben aus dem Tod,
das Etwas aus dem Nicht.

An unserem Leben vergeht das Einzelne, alle die Beziehungen, in denen das Individuum zu der Welt des Besonderen stand; eins führt hinüber, Verlangen nach der Gemeinschaft des Heiligen, alles andere wird ohne Erinnerung vorübergehen[205]).

Jene äußere Entkräftung, die in der letzten Zeit des Lebens eintritt, ist Zeuge dafür, daß der Keim höherer Kräfte die Hülle des jetzigen Daseins zu zerreißen trachtet, und daß so das Individuum der Freiheit und dem Genuß eines höheren Daseins entgegenreift[206]). Der hilflose Zustand des schwachen Alters ist ein sanfter, allmählicher Übergang durch neue Kindheit in die Erde[207]). Denn die Dinge vergehen, oder ihre individuelle Kraft wird geschwächt, je mächtiger sie Ganzes, Organ des Weltgeistes wurden, weil sie im Genuß des all-

mächtigen Lebens der Außenwelt weniger bedürfen. Sie wirken immer schwächer nach außen und hören schließlich auf, ein Einzelnes zu sein [208]).

Nichts aber ist törichter als der Glaube an die Sterblichkeit des Lebendigen: denn was sollte wohl dem Streben nach immer innigerer Gemeinschaft auf einmal ein Ende machen, gerade dann, wenn die Wesen jener längst ersehnten Gemeinschaft teilhaftig werden? [209]) Zwar scheint im Tode der vorhin lebendige Körper zurückzubleiben; dieser war aber nur ein Teil der Erde, mit dem Psyche die engste Verbindung eingegangen war, den sie mit ihrem Leben erst lebendig machte [210]). Es ist nicht ohne höhere Bedeutung, daß die Insektenmetamorphose das Erwachen „nach dem höheren ursprünglichen Vorbilde" aus dem Tode der unvollkommenen Larve darstellt. Der Geist der Natur läßt hier wirklich einen prophetischen Blick über das jetzige Dasein des Menschen hinaus tun und beantwortet auf diese Weise eine der angelegentlichsten Fragen seines Geistes [211]). Tod und Schlummer sind im Grunde das gleiche, beide können mit elektrischen und chemischen Vorgängen verglichen werden, in denen das Schaffende aus der Rückwirkung der Basis neue und reine Empfänglichkeit für die Stimme des höheren Einflusses erhält [212]). Das lehrt uns auch der Traum, jenes Mittel von Offenbarungen, „die dem wachen Bewußtsein nicht zugänglich sind" [213]). Tod und Hochzeit, Hochzeit und Tod stehen in der Ideenassoziation der Natur einander so nah wie in der des Traumes, wo eins oft das Andere zu bedeuten, herbeizuführen oder vorauszusetzen zu scheint. Oft erscheinen sie in der Sprache der Natur als zwei Worte mit gleicher Bedeutung, von denen bei Gelegenheit das Eine für das Andere gesetzt werden kann. Die Erzeugung und die Verwesung der Körper sind sich in der ganzen Natur verwandt und gleich, nicht nur in Hinsicht der Erscheinung, sondern auch der dabei sich ergebenden Stoffe: „Phosphorus ist Morgen- und Abendstern, Fackel der Hochzeit und des Todes, und während der eine Teil des immer kreisenden Rades sich zur neuen Zeugung emporhebt, geht der andere im selben Verhältnis hinabwärts" [214]). Deshalb ist der Phallusdienst überall mit den Symbolen des Unterganges und Todes verbunden; so ist Proserpina, deren Name von Phosphorus abgeleitet ist, Göttin des Todes und der neu entstehenden Keime. Hier findet sich die Erklärung des Mithrakultus und der Mythen von Adonis und Baldur [215]).

Die Verwesung endet mit der Erzeugung einer Materie, die Schubert mit der prima materia der Alten gleichsetzt. Sie ist der Anfang aller Dinge, kein Ding kann in einen neuen Zustand übergehen, ohne erst mit ihr vereinigt, ohne sie selber zu werden. Das ist allen Wesen beim Entstehen und Vergehen eigentümlich. Es ist das gleiche heilige

Element, aus dem im Anfang die Erde selber und alle Gestirne und alles, was auf ihnen ist, geformt ist, und in dem am Ende der Zeit die Welt zur neuen Schöpfung bereitet wird [216]). Die Verwesung ist ein Augenblick des Gebets, der seligen Anschauung, aus der unser unsterblicher Sinn gereinigter und geläuterter erwacht [217]).

Die letzte Verwandlung, welche die Stoffe eingehen, wenn sie von ihrer gröberen Basis befreit sind, ist die Atmosphäre, nicht allein die uns zunächst umgebende, sondern noch mehr die leichtere, in unerreichbarer Höhe über uns [218]). Sie ist, soweit das ein Einzelnes vermag, ebenso eine selbständige Welt wie die Erde; sie steht wie diese in Verbindung mit den anderen Weltkörpern und ist in ihre Harmonie aufgenommen, genau so wie der Planet, dem sie angehört [219]). Wie Agrippa von Nettesheim in der Luft den alles durchdringenden, bewegenden und verbindenden Lebenshauch gesehen hatte, wie nach Böhme die Seele zu Äther wird, wenn die zerbrechliche Hülle vergeht, und dann alle Herrlichkeit erkennt, so ist für Schubert die Atmosphäre das allumfassende Medium, in dem die irdischen Dinge verschlungen und verbündet sind. Vereinigungspunkt aller irdischen Dinge, Ineinanderwirken aller lebendigen Kräfte in einem Brennpunkte, das Verhältnis der Liebe und Anziehung der irdischen Dinge sind verschiedene Worte für ein und dasselbe [220]). Die Atmosphäre ist nicht nur das Bindeglied, durch das die einzelnen organischen Wesen zur Vereinigung mit dem Ganzen gelangen [221]), auch im Anorganischen ist sie zugleich das Reich des allgemeinen Todes, in das alles übergeht, und der Ursprung der Stoffe [222]). Und da ja alles Leben dem Individuellen nur aus den Einwirkungen des Alls kommt, so streben alle Dinge vom ersten Augenblick des erwachenden Lebens an nach der Verbindung mit der Atmosphäre, um von ihr die belebenden Einflüsse des Weltalls zu empfangen. Dann erscheint ihnen das Angesicht Pans, das Licht selber, das aus der Vereinigung eines Körpers mit dem vollkommenen Bestandteil der Atmosphäre, dem Sauerstoff, hervorgeht, und sie haben nun erreicht, was ihr dauerndes Verlangen ist: das Ganze zu schauen, von ihm durchdrungen zu sein, ihm selber gleich zu werden [223]). Doch ist die Substanz nur jener Erde gleich geworden, die ihr als einer Einzelnen begreiflich war. Aber es gibt ein „tieferes Heiligtum der Rhea", für das den Dingen nun erst Sinn wird. Bisher haben sie das Erdganze nur als ein besonderes, als einen einzelnen Weltkörper erfaßt. Aber dann tun sie einen Blick in das Innerste des gesamten Universums, von dessen Kräften ja auch die Erde Träger ist. Jetzt kommen sie in den Genuß der vollkommensten Kräfte der Erde, und darin wird der Körper, der vorher schon auf seine Weise das Erdganze darstellte, Sonne, Flamme. „So kehrt die geflügelte Luft wieder nach den Altären

der Vesta zurück, bringt sich selber als ein flammendes Opfer dar", um im Heiligtum der Göttin die Gemeinschaft aller Weltkräfte zu empfangen, und mit ihrer Wiederkehr beginnt erst das organische Leben auf Erden [224]). Die Atmosphäre stellt also im Erdganzen das Männliche dar, wie denn überhaupt das Verhältnis zwischen der Atmosphäre und den einzelnen irdischen Substanzen in den Geschlechtern der Individuen wiedererkannt werden kann [225]).

Wir kehren zur Betrachtung der Unsterblichkeitsfrage bei Schubert zurück. Nicht uninteressant ist in diesem Zusammenhang die Mitteilung der Selbstbiographie, er habe in seiner schriftlichen Arbeit für die Schulabschlußprüfung an den Gedanken einer Art von Seelenwanderung hingestreift. Er habe die Sache so dargestellt, daß analog dem Kreislaufe des Blutes durch alle Teile des Organismus die Seelen der Wesen, wenn der Leib stürbe, wieder als Seelen anderer, eben entstehender Organismen, wirksam werden könnten. Doch habe er diesen Faden bald wieder fallen lassen, weil er nicht haltbar angelegt gewesen sei [226]).

Es ist gezeigt worden, daß Schubert in dieser Arbeit durchaus von Herder abhängig war, daß ihn namentlich dessen „Ideen" aufs stärkste beeinflußt haben. Es ist ja bekannt, daß Herder sein Leben lang mit der Unsterblichkeitsfrage gerungen hat [227]), daß er aber zu einem eindeutigen Resultat nicht gekommen ist. Dabei hat er nichts zu tun mit den in seinen Anfängen üblichen Betrachtungsweisen des Problems: als Kennwort für seine Auffassung von der Unsterblichkeit wäre vielleicht der Terminus, den er selbst gebrauchte, Palingenesie, am Platze, „der gerade in seiner zwischen theologischer und philosophischer, psychologischer und physiologischer, natur- und geschichtsphilosophischer Interpretation schillernden Mehrdeutigkeit" [228]) der Vielseitigkeit seiner Auffassung gerecht wird.

Merkwürdig ist, daß sich die Ansicht Schuberts mit der deckt, die Herder 1769 Mendelssohn gegenüber geäußert hat, nach der, allerdings unter Ablehnung des Entwicklungsgedankens, das Ziel der mutmaßlichen Vernunft und vielleicht auch der menschlichen Wünsche eine unzerstörbare Dauer und höchstens eine menschliche Palingenesie sei, platonisch geredet: die Seele baut sich wieder einen Körper. Diese Ansicht Herders kann Schubert aber kaum gekannt haben. Wir müssen also annehmen, daß er sie aus den Voraussetzungen, die ihm durch die „Ideen" gegeben waren, selbständig gezogen hat. Das befremdet bei einem Denker, der zu dieser Zeit nur selten mehr getan hat, als den Ideen anderer nachzugehen und in sorgsamster Kleinarbeit zu stützen, was großzügig entworfen war, und es bis in die Details hinein darzustellen.

Zwar ist es auch sonst nicht schwer, die Gedanken, die Schubert in seiner naturphilosophischen Zeit über die Unsterblichkeitsfrage ausspricht, in teilweise überraschende Parallele zu Herder zu bringen, so, wenn Herder in seiner Schrift „Tithon und Aurora" (1792) die Nikodemusfrage so beantworten will, daß der Tod nur eine Abspannung des Bogens zu neuem Gebrauche sei. Wie der Acker ruht, um dann um so besser zu tragen, so erstirbt der Baum im Winter, damit er im Frühling neu sprosse und treibe[229]). Evolution ist das Bestreben der Natur, durch die sie oft den scheinbaren Tod in neues Leben verwandelt[230]). Wenn aber Schubert schon als Schüler diesen Fragen nachgeht, wenn in den Ahndungen diesem Problem ein durch den fortschreitenden Gang der Untersuchungen nicht gerechtfertigter Umfang gewährt wird, wenn er diese Frage später von einem mehr christlichen Standpunkte aus zu beantworten suchte, so dürfen wir wohl annehmen, daß er das getan hat nicht allein aus dem sachlich-theoretischen Interesse des Philosophen, sondern aus einer inneren Notwendigkeit heraus, mit der ihn seine Seele vor dieses Problem stellte. Schubert charakterisiert sich selbst als einen Menschen, der zwar von Jugend auf seine Freude an den großen sichtbaren Werken Gottes fand, dem es jedoch bei dem Lesen in dem Buche dieser sichtbaren Werke meist so erging wie dem Leser eines von Menschenhand geschriebenen Buches, dessen Inhalt in ihm Gefühle weckt und Gedanken, die den Sinn von dem Äußeren, das er vor Augen hat, weglenken auf ein inneres Erleben, das sein ganzes Gemüt und Wissen in Anspruch nimmt. Dieser innere Zug führte ihn schließlich zu dem Buche der Offenbarung hin. Da fiel ihm ein Licht auf das Dunkel, es kam ihm Gewißheit über das, was die Seele ist und werden soll, was ihre Gegenwart und ewige Zukunft ist[231]).

In seinen „Ansichten von der Nachtseite der Natur"[232]) meint er, daß der Glaube an das Fortleben des Menschen überhaupt keines wissenschaftlichen Beweises bedarf. Wie der Glaube an das Göttliche, beruht er auf einer Gewißheit, die die Zukunft mitten in der Gegenwart sieht. Doch lehnte Schubert hier aufs dringlichste den Gedanken einer Seelenwanderung ab.

In jedem Wesen scheinen sich zwei verschiedene Naturen zu berühren: auf der anderen Seite die des jetzigen Daseins, die sich völlig zu vollenden vermag, und auf der anderen Seite ein Streben, das in dem jetzigen Dasein ohne Erfüllung bleiben muß. Dieser Keim erwacht gerade in den höchsten Augenblicken, die deshalb als so zerstörend erscheinen, weil der höhere Einfluß die ihm gleichsam zu enge, zu unvollkommene Hülle zerbricht. Für gewöhnlich äußert sich der Geist des höheren künftigen Daseins im Menschen als Religion oder als Begeisterung für Kunst und Wissenschaft. Diese aber sind es eben, die

die Fesseln sprengen, die uns an die Erde halten. Was ist geeignet, jenen Keim eines höheren Daseins zu entwickeln? Nicht ein tatenloses Schmachten über die Grenzen der Zeit hinaus, sondern tätige und kräftige Ausbildung des jetzigen Lebens in allen seinen Anlagen. Denn wie der negative Pol des Gegensatzes um so stärker ist, je mächtiger der positive, so wird auch die Passivität, die uns der höheren Einwirkung fähig macht, erst durch vorhergegangene Selbsttätigkeit und nur in ihrem Maße möglich. Und wie in der Geschichte des einzelnen Menschen sich der zutiefst liegende Keim gegen Ende des Lebens immer deutlicher entfaltet, so scheint auch in der Geschichte des ganzen menschlichen Geschlechts der Baum des Paradieses, jene unsterbliche Gabe einer höheren Welt, noch fröhlicher gedeihen zu sollen.

Der Kampf zweier Prinzipien zeigt sich, wie schon gesagt wurde, in der gesamten uns umgebenden Sinnenwelt. So läßt er sich auch durch die verschiedensten Entwicklungsstufen, Klassen und Geschlechter, die ein Abbild eben so vieler Weltenalter, Epochen, größerer und kleinerer Zeitabschnitte sind, verfolgen, bis dahin, wo zuletzt das Prinzip des Lichts das ihm entgegengesetzte völlig überwindet und sich in weiter Ferne dem Betrachtenden, nicht genau erkennbar, die Zeit der Vollendung zeigt, die frei ist vom Streit der Gegensätze und ein Reich des Friedens darstellt[233]). Obwohl also das Ziel der Entwicklung Aufhebung des Gegensatzes ist, so bedeutet doch der Gegensatz die Fittiche, die die Dinge von der Erde in ihr altes Vaterland zurückführen[234]). Die Augenblicke, in denen sie vom Geist des Lebens berührt werden, also der Gegensatz hervorgerufen wird, in denen sich die Dinge in neuer Schöpfung üben und im Schaffen Gott gleich werden[235]), nennt Schubert kosmische Momente, denn wirkliches Leben kommt ja nur dem All, dem Kosmos, zu; die Kräfte, die den Gegensatz in der Natur wecken oder fördern, nennt er kosmische Kräfte. Dazu gehören Licht, Wärme, Elektrizität, Magnetismus. Sie sind höhere Lebenseinflüsse, die in der Lage sind, in der gesamten Natur den Gegensatz zu schaffen, d. h. das Streben der Dinge zur eigenen Tätigkeit zu erhöhen und sie zur Selbständigkeit zu führen[236]). Überhaupt ruft jeder Sinneseindruck, Nahrung und Trank, Luft, Wärme u. a. gleich der Elektrizität nichts anderes wie den Gegensatz hervor[237]).

Das Licht fördert die Verbindung des Einzelnen mit dem Ganzen, indem es vermittelnde Substanzen bildet[238]). In ihm erscheint das Entflammen der vollkommsten Gegensätze als Offenbarung des höchsten Lebens; die brennenden Körper sind für alle anderen Universum geworden[239]). Auch die Wärme rechnet zu den mächtigsten kosmischen Kräften; ebenso wie das Licht, dessen Wirkung sich ja in Erhitzung zeigt[240]), gibt sie den Dingen die Fähigkeit, die Einheit in sich zu

begreifen, indem sie Medien erschafft, durch die eine Verbindung möglich gemacht und gefördert wird[241]). Die Wärme bedeutet Erhöhung des Strebens, ein Ganzes, nicht mehr dieses Besondere zu sein. Deshalb zeigt die Wärmeentwicklung bei der Vereinigung chemischer Körper, wie sehr sie in diesem Augenblick All geworden sind[242]). Unter der Einwirkung der Wärme wird der Körper von der Schwere befreit, er verflüchtigt sich, wird geflügelt. Die Wärme muß ganz besonders ein Wirken des Universums genannt werden[243]). Deshalb ist das Vermögen, Wärme zu leiten, den Körpern auch um so mehr zu eigen, je weniger sie fähig sind, in sich selbst ein Ganzes darzustellen, je mehr sie das also erst in Verbindung mit anderen sein können[244]). Eine weitere kosmische Kraft ist der Magnetismus. Denn was ist dieser anderes als die Einbeziehung eines einzelnen Körpers in das innere Leben des Erdganzen mit allen seinen Verhältnissen zum Universum, mit allen seinen Perioden?[245]) Sicherlich könnte man auch der Elektrizität diese Bedeutung zuerkennen, nur ist die Wechselwirkung, die die elektrischen Gegensätze aufeinander ausüben, für das Auge für gewöhnlich nicht so leicht erkennbar wie die der magnetischen[246]). Aber in beiden, im Magnetismus und in der Elektrizität, sind die Phänomene der Anziehung und die Kraft, neue Gegensätze zu erschaffen, nur ein Zeichen, daß der Körper, den sie ergriffen haben, ein Ganzes geworden ist[247]). Im Anfang nennt Schubert auch die Bewegung ausdrücklich als kosmische Kraft, da sie z. B. im Reiben, Schlagen, Stoßen Elektrizität, Magnetismus erzeugt und so Empfänglichkeit und Streben nach Vereinigung hervorruft oder durch Erwärmen und Entzünden die Wiederkehr des Einzelnen in das Ganze befördert[248]).

Die kosmischen Kräfte wirken aber gleichermaßen in den organischen Dingen wie in den anorganischen. Anorganisch ist für Schubert das, in dem das ewige Streben noch nicht an sich selbst tätig ist. Hier muß es erst durch die Einwirkung höherer Kräfte geweckt werden; wenn es dann aber erwacht, so mangelt es ihm meistens (außer im Magnetismus) in sich selber an einem Medium, das ihm das Ganze vermitteln könnte. Es bedarf hierzu eines anderen außer ihm befindlichen Körpers. Diese Eigentümlichkeit des Anorganischen ist z. B. an dem Verhalten der Säuren zu den Basen zu erkennen[249]). Überhaupt sind im Anorganischen die lebendigen Äußerungen des Strebens mit dem Ganzen, dem Ewigen vereint zu werden, vorübergehende Augenblicke, die zwar nicht spurlos vergehen, bald aber wieder von jener dynamischen Zentripetalkraft der Erde, durch die alles, was auf ihr ist, gezwungen wird, ein Individuelles zu sein, überwunden wird.

Organisch könnte heißen, schon allein nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes, das von innerem Drang Schwellende, in Liebesfülle

Glühende, das der Schöpfung Begierige (von ὀργαζω) oder auf der anderen Seite (von ὀργαω) das durch fremde Glut Erweichte, das Milde, gleichsam der anderen Liebe durch Gegenliebe sich Erbarmende. Organisch sind also die Dinge, die zugleich das Streben und das Medium in sich haben, die zum Erreichen des Ersehnten dienen können, die ihre Beziehung auf die Alleinheit in sich haben, in denen das ewige Streben aller Dinge schon an sich selbst lebendig und tätig und mit seinem Medium verbunden ist, in denen also Streben und Medium unzertrennlich eins sind[250]). Im Organischen wird die schaffende Substanz beständig vervollkommnet, während eine solche immer höhere Vollendung derselben in den anorganischen Körpern nicht stattfindet[251]). Es gibt nur eine Substanz, und alle Dinge sind nur Modifikationen davon[252]). Körper und Geist sind eins[253]). Deshalb ist die sogenannte Materie nicht minder göttlich als der sogenannte Geist[254]). Denn beide stammen aus dem einen Urquell des Seins[255]). Seele und Körper sind nur verschiedene Entwicklungsstufen des einen Bestehenden. Substanzen, die noch unserem Planeten untergeordnet sind, nennen wir Körper, Substanzen, wenn sie dem Planeten auf keine Weise mehr unterworfen sind, nennen wir Geist[256]). Es zeigt sich etwa in dem Phänomen des Magnetismus, daß zwischen dem Organischen und Anorganischen so wie überall kein reiner, sich völlig zuwiderlaufender Gegensatz ist; vielmehr gehen die Grenzen beider Reiche häufig ineinander über, überall ist die gleiche Welt, der gleiche lebendige Geist, das gleiche Streben aller Dinge nach einem Ziel, im Anorganischen noch unvollkommen, im Organischen immer vollkommener und herrlicher[257]). Das Anorganische zerfällt nicht weniger als das Organische in jenen Gegensatz, der dem Streben des Einzelnen, ins All zurückzukehren, entspricht[258]). In beiden macht sich das Streben, das aller Tätigkeit, jeder Lebensäußerung der Natur zugrunde liegt, in gleicher Weise bemerkbar, denn der Geist des Lebens weht durch alle Dinge, und seine Kraft entzündet jedes bis ins innerste Mark[259]). In den „Ansichten“[260]) sieht Schubert in den säulenförmigen Porphyrschieferklippen ein Symbol des Magnetismus, eine Annäherung an die organische Welt, an die Säulenform der Bäume. Auch andere Bildungen zeigen einen deutlichen Übergang. So ahmen die baumförmigen oder blätterartigen oder dem Bau des Zellgewebes ähnlichen Bildungen einiger Metalle die organische Welt oft bis zur Täuschung nach.

Die organische Welt ist eine Wiedergeburt der anorganischen, der Grund ihres Entstehens ist zugleich der des Untergangs der anorganischen Welt gewesen. Genau so hatte Schelling in der organischen Natur nichts Anderes wie die in der höheren Potenz sich wiederholende Anorganische gesehen, und wie die Erscheinungen des dyna-

mischen Prozesses in der anorganischen Natur nichts Anderes wie ein beständiges, nur auf verschiedenen Stufen wiederholtes Selbstkonstruieren der Materie sind, so sind auch mit den Kategorien der Konstruktion der Materie zugleich die für die Konstruktion des organischen Produktes gegeben[261]). Genau wie Schelling versucht auch Schubert eine Stufenfolge der Entwicklung zu konstruieren[262]).

Die Dinge der anorganischen Welt gehen vom Schweren zum Leichten (Licht). Die Schwere ist in der Körperwelt ein Zeichen der Unvollkommenheit, die Leichtigkeit dagegen wird durch einen Zustand höherer Vollendung bedingt, der das Einzelne endlich dem Ganzen gleichsetzt[263]). Je größer die Übermacht des Lebenseinflusses ist, der die Dinge zur Tätigkeit beseelt, je unbegrenzter also seine actio in distans ist, um so mehr Licht, Wärme, Elektrizität, Magnetismus, Klang werden bei der Vereinigung hervorgebracht[264]).

An den Grenzen der organischen Natur wird die actio in distans geringer, die Organismen sind eine in sich gekehrte, in sich selber ruhende Welt[265]). Die ganze Welt des Organischen geht aus der Tätigkeit von geistigen Naturen hervor, die mit vollem Recht das Beseelende genannt werden. Schon häufig ist in dieser Ansicht die schöne Möglichkeit geahnt worden, daß sich in diesen Wesen ein Übergang des unsterblichen Lebens aus dem minder Vollkommenen zum Vollkommneren, und so ein geistiges Hinaufsteigen von dem Dasein der Flechte bis zum Leben des Menschen zeigt[266]). Deshalb empfindet Schubert auch als höchste eine dynamische Physiologie und Pathologie, wie ihm auch die vergleichende Anatomie nach einem Brief vom 4. November 1804 an Frau von Herder schon lange am Herzen gelegen hatte. Genau so hatte Schelling die Aufgabe der vergleichenden Anatomie und Physiologie darin gesehen, die Einzelwesen als verschiedene Entwicklungen ein und derselben Organisation nachzuweisen, die in der Annäherung zum Absoluten verschieden weit gekommen sind[267]). In ihnen müßte nach Schubert alles auf den Gegensatz aufgebaut werden, und zwar auf den von Erregbarkeit und Inzitament, Nerven- und Muskelsystem usw.[268]). So war im „Grundriß einer geographischen Zoologie" im engsten Anschluß an Schelling und unter ausdrücklichen Hinweis auf sein „System der Philosophie" der Nachweis beabsichtigt, daß der Kampf der individuellen Gewalt des Organismus, die zur Indifferenz strebt, das sei, was wir Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität nennen[269]). Auch Schubert arbeitet also mit den drei Begriffen, die das positive supraindividuelle Lebensprinzip in der dreifachen Verzweigung seiner Funktion bezeichnen. Chemisch betrachtet ist der Ausgang des organischen Lebens das Wasser (vgl. Goethes Gedicht „Weltseele"), wie Thales und Helmont im Wasser das Urelement sehen,

wie Böhme vom klaren Wassergeist der göttlichen Liebe spricht. „Proteus, der Okeanide, beginnt jede seiner Wiedergeburten und Verwandlungen im Wasser.“ [270]) In dem Maße, in dem die Tätigkeit der Wasserbasis zunimmt, erhebt sich die Organisation immer freier über den Boden; mit der allmählichen Ausbildung des Gegensatzes gelangt das organische Leben zu immer höherer Vollendung, die Wesen erheben sich frei und selbständig von der Erde, im Menschen gelangt der Gegensatz zugleich mit dem Magnetismus zur höchsten Ausbildung [271]). Die ganze Schöpfung aber, die nach dem allgemeinen Vorbild von allen organischen Wesen vollführt wird, ist überall der Weg zu dem Ziel, dem alle zustreben [272]). Die höhere Vollendung der schaffenden Substanz, durch die sie einer vollkommenen Wechselwirkung mit ihrer Basis fähig wird, beginnt in den Pflanzenblättern, die Wasserbasis in sich trinken, Sauerstoff ausatmen. Endlich, wenn auch der basische Teil des Organischen eine höhere Empfänglichkeit für seinen Gegensatz erhält, atmet er auch neue Wassersäure ein. Das Produkt des Ausatmens ist Stickstoff und ein mit anderen basischen Teilen der Pflanze vermischtes Hydrogen [273]). So ist für Schubert der Übergang zum Tierreich geschaffen. Der basische Teil, das Muskelsystem atmet Sauerstoff ein, Kohlenstoff und Wasserbasis aus. Das Nervensystem dagegen bedarf des basischen zur Nahrung, es atmet dafür Sauerstoff aus.

Die Bewegung nach außen, die Tätigkeit des Muskelsystems ist ein Zeuge der Überlegenheit einerseits des aufs Nervensystem tätigen höheren Einflusses über dieses, andererseits des Nervensystems über das Muskelsystem [274]). Das, was uns als selbständig, als Bild des Ganzen, als Organ des allmächtigen Geistes, alles Lebens entgegentritt, ist bald Nervensystem, bald irgendein höheres Organ, das dem Wesen die Empfänglichkeit für das universelle Leben verleiht. Das Positive im Elektrischen, im Magnetismus, das Saure im Reich des Chemischen, das Sensible im Organischen, alle sind nur verschiedene Gestalten ein und desselben [275]).

Im Tierreich sind nur einzelne Eigenschaften, doch in der Form des organischen Lebens, an die verschiedenen Gattungen verteilt. Hierbei kommt es nie zur festen Vollendung, da die Kräfte und Anlagen nur einseitig entwickelt sind. Im menschlichen Organismus dagegen sind alle Qualitäten, die im Tierreich nur an der Summe der verschiedenen Gattungen zu finden sind, wie in einem Brennpunkt vereinigt, in ihm sind alle Qualitäten des Planetensystems und der Sonne zusammengestoßen, und je mehr sie in Einklang stehen, desto vollkommener, genialer ist der Mensch, desto mehr stellt er das Universum in sich dar [276]). Diese stärkere oder schwächere Gleichsetzung des Organischen mit dem Planetensystem hat nun Schubert bis in die letzten Kon-

sequenzen durchdacht. Schon in den letzten Monaten seines Universitätslebens beschäftigte er sich sehr eingehend mit einer Arbeit, die die Grundlage für seine Dissertation sein sollte. Die Anregung dazu war ihm aus Schellings Vorlesungen und dessen Schrift „Bruno oder über das göttliche Prinzip der Dinge" gekommen. Seit er von Schelling die Keplerschen Gesetze habe „philosophisch deduzieren" hören, seien sie ihm dauernd als Ziel vor Augen gewesen[277]). Schubert wollte die gleichen Gesetze, die Kepler an den Weltkörpern des Planetensystems gefunden hatte, im Leben der Organismen nachweisen. Doch überstieg die Arbeit nach seinem eigenen Eingeständnis seine Kräfte, so daß er fürs erste von ihr Abstand nahm[278]). Die Grundgedanken aber sind in einige der späteren Arbeiten übergegangen. So nehmen die Untersuchungen über dieses Thema den größeren Teil des ersten Bandes vom zweiten Teil der Ahndungen ein, der seinerseits wiederum vorbereitet war durch die „Sätze über verschiedene Gegenstände der Heilkunde" und den „Grundriß einer geographischen Zoologie und Phytologie". Sein Freund Wetzel feierte ihn in dem Artikel „Der Astronom Kepler" in der Dresdener Abendzeitung (15. Oktober 1806) und schrieb am 5. Februar 1807 diesen Panegyrikus[279]): „Vor allem aber strahlt der Wohlbekannte, dessen Namen die Nachwelt keinen geringeren als Newtons und Keplers gesellen wird, ja, der mehr ist als beide. Er hat in diesen Tagen ein größeres Werk geschaffen als Jahrhunderte vor ihm getan: was Kepler, der größte Deutsche, bloß sah im dunklen Wort, hat er ergriffen in der Herrlichkeit des vollen Tages. Nachdem er eine wahrhaft göttliche Ansicht von dem Geheimnis der heiligen Verwesung gegeben, so groß und süß, daß das Herz sich hinuntersehnt in den heiligen Tod ... hat er sich von diesem Vorhügel der Alpen erhoben und wandelt nun im Äther unter Sternen. Die heilige Lyra, worauf seit Jahrhunderten kein Sterblicher gespielt, tönt nun durch ihn zum erstenmal dem irdischen Ohr in voller, noch nie gehörter Harmonie. Der Stolz der formellen Mathematik ist nun auf immer vernichtet ... Ich meine, die ganze neuere Zeit hat nichts dem Ähnliches aufzuweisen." Den Nachweis von Keplers Gesetzen im Organischen nahm Schubert im zweiten Bande des zweiten Teiles der Ahndungen wieder auf, der 1822 in Erlangen vollendet wurde. Die Rechnungen, die Schubert hier vorlegte, waren in freien Stunden entstanden, die ihm in Ludwigslust, wo er als Erzieher der großherzoglich-mecklenburgischen Kinder von 1816 bis 1821 wirkte, blieben[280]). Schubert selbst ist in späteren Jahren der Ansicht, daß man diesem Teil des Buches wohl ein besseres Zeugnis geben könne, als er selbst den beiden früher erschienenen Bänden auszustellen vermochte. Die vielen mühseligen Rechnungen seien doch nicht so auf eitlen Grund gebaut, wie

namentlich die in der ersten Abteilung des zweiten Bandes[281]). Schubert beschränkte sich also nicht darauf, rein ideengemäß eine Übereinstimmung von Planetensystem und Welt der Organismen zu zeigen, vielmehr will er darüber hinaus zahlenmäßige Gleichheit nachweisen. Das hängt mit seiner Stellung zur Mathematik zusammen. Für ihn ist die alte und echte Zahlenlehre geradezu die Seele der Naturwissenschaft, d. h. die Zahlenlehre des alten Orients, wie sie C. von Raumer, „der größte Physiker unserer Zeit", in seiner Rede „Die Physik als Kunst" und am Schluß des letzten Bandes seiner „Beiträge" verkündete. Ein Gefühl, das zum Teil auf den ganz naheliegenden Kreis des sichtbar Vorhandenen gerichtet, zum Teil von prophetisch fernsichtiger Art ist, hat den Menschen schon im frühesten Naturzustande seines Geistes zur Erkenntnis jener Normalmaße der Sichtbarkeit geführt, die ihn sein eigener Leib und die Zeiten seines Lebensablaufes an die Hand geben[282]). Wie die Zahl den Pythagoräern das Prinzip der Vergleichbarkeit, der Parallelität der Dinge war, wie eine mystische Zahlenlehre zu den Hauptmerkmalen der Naturphilosophie der Renaissance gehört, so hatte der Schellingschüler Oken die Pythagoräsche Lehre erneuert, so hatte Hardenberg in der echten Mathematik, die im Orient zu Hause ist, Religion, Kunst, höchstes Leben gesehen. In den drei Hauptepochen der Naturphilosophie, bei den Vorsokratikern, in der Renaissance und der Romantik, überall hat es eine mystische Zahlenlehre gegeben. Hardenberg erklärte, die Basis der Mathematik sei der innige Zusammenhang, die Sympathie des Weltalls. Auch die Pythagoräer sind vom Erleben des Universums ausgegangen; aus der Mystik also quillt diese Art von Mathematik, und es ist kein Wunder, wenn sie wieder in Mystik mündet. So läuft das System Spinozas, das sich auf die geometrische Methode gründete, in Mystik aus, so wird aus dem mathematisierenden Materialismus Contes Mystik[283]), und so ist auch Schubert der anhängliche Jünger der deutschen Mystik und der Weggenosse ihrer Erneuerer geworden.

Nach Schubert ist alle Verschiedenheit in der Natur ursprünglich bloß quantitativ, nicht qualitativ, und wenn die zeitgenössische Mathematik zu ihrer rechten und ursprünglichen Einfalt zurückgekehrt sein wird, wird sie wieder die Wissenschaft der Wissenschaften werden; wenn die irrtümliche Meinung von einem Unterschied der Qualität erst verschwunden sein wird, dann werden Religion und Naturlehre in der Erkenntnis, daß in allem Leben nur eine Ursache sei, wieder eins werden. Alle Dinge sind aus einer Ursache, von Gott her. Dieses Gesetz wird dem menschlichen Sinn durch die Lehre von der Harmonie und Bedeutung der Zahlen am leichtesten verständlich gemacht. Die Irreligiosität in der Naturlehre, alle atomistischen und mechanischen

Ansichten sind aus dem Irrtum des qualitativen Unterschieds gekommen, und gerade die jetzige Mathematik, die nicht ein Schatten der wahren ist, verleitet am leichtesten zu diesem Irrtum[284]).

Das Thema der Keplerschen Gesetze im Organischen wird noch des öfteren angeschlagen, aber je länger, je mehr macht sich auch hier die Hinwendung zur Bibelgläubigkeit bemerkbar: so ist die Aufgabe des Buches „Das Weltgebäude, die Erde und die Zeiten des Menschen auf der Erde" (1852) die, Zweifel an der Wahrheit der mosaischen Urkunde in ihrer Zeitrechnung zu beheben. Was also früher Selbstzweck war, ist jetzt Mittel zum Zweck geworden. Wenn Schubert genau wie Schelling sich sonst der Meinung der Alten dazu bedient hatte, um die Wahrheit seiner naturphilosophischen Spekulationen zu stützen, so dient jetzt die Philosophie dazu, die Wahrheit mythologischer Schriften zu erweisen. —

Der Gedanke, von dem Schubert ausging, war der, daß sich das Walten eines allbedenkenden, allerhaltenden Geistes, der der Grund alles Daseins ist, darin zeigen müsse, daß überall im Ganzen wie in seinen einzelnen Teilen bis ins Kleinste hinein ein bestimmtes Normalmaß der Raum- und Zeitverhältnisse durchgeführt ist[285]). So muß die Geschichte des Ganzen in der des Individuellen zu erkennen sein, genau wie in der Geschichte des einzelnen Menschen die Entwicklungsperioden des ganzen menschlichen Geschlechts[286]); im Leben des Einzelnen müssen sich dieselben Größenverhältnisse und Zeitmaße nachweisen lassen, die wir im Leben des Weltalls erkennen[287]). Zu verwundern ist nur, daß sich damit außer Schelling, der „in seinen Vorlesungen alle Zeit auf die verschiedenen Größen und ihr Verhältnis zu der Aufeinanderfolge der Planeten aufmerksam machte", bisher niemand in der Weise befaßte, die Schubert wählen will.

Die Keplerschen Gesetze gelten für die Organismen genau so wie für die mächtigen Weltkörper, wie sich denn im Bau des menschlichen Körpers der Bau der ganzen Erde darstellt[288]). Zugleich mit der Verteilung der verschiedenen Qualitäten treten die Individuen, denen sie zufielen, in das Verhältnis zum Ganzen, dem auch die Gestirne, denen sie entsprechen, unterworfen sind. Dieses Verhältnis bestimmt die Perioden der Entwicklung und des Lebens[289]). Es muß im Leben des Einzelnen dasselbe Zeitmaß wieder begegnen, das wir im Leben des Weltalls erkennen[290]), und in der Tat ist das Zeitmaß im Leben der Organismen mit dem des Ganzen durchaus übereinstimmend. Nur das Schwächere und Unvollkommnere weicht in der rythmischen Aufeinanderfolge von dem allgemeinen Rhythmus des Ganzen ab[291]).

Keinesfalls aber soll damit ein Einfluß der Gestirne auf die Erdorganisationen und die Dauer ihrer Perioden behauptet werden; viel-

mehr erscheint hier nur das Wirken ein- und desselben Bildungsgesetzes, demzufolge auch an den verschiedenen Bildungen der Erde die herrschenden Qualitäten der Gestirne sichtbar werden[292]). Da also im System der Welten dieselben Gesetze gelten, nach denen der Organismus aufgebaut ist[293]), wie denn überhaupt die Übereinstimmung aller Verhältnisse des Planetensystems mit denen der Organismen nicht übersehen werden kann, so wird auch eine Anwendung der Keplerschen Gesetze auf das organische Leben nichts Willkürliches an sich haben[294]). Haben bisher die Mathematiker auf ihre Weise verschiedene Darstellungen der organischen Verhältnisse versucht und sich längst aus dem organischen Leben angeeignet, was ihnen zustand, so unternimmt es jetzt die Physiologie, das aus der Astronomie zu nehmen, was Ihres ist, was übrigens die Mathematiker bisher von sich gestoßen haben[295]). Aber es wäre unmöglich, die Keplerschen Gesetze im Organischen nachzuweisen, müßte man Newtons Hypothese von den Zentral- und Schwungkräften beibehalten. Kepler, auf dessen „Harmonie der Welten", vornehmlich dem fünften Buch, Schubert aufbaut, würde nach seiner Meinung zwar an dem Newtonschen Gesetz der Schwere, das er ja selbst schon geahnt, seine innige Freude gehabt haben, aber gegen dessen Formulierung und die Hypothesen, die der Entdecker an das neugefundene Gesetz anschloß, viel einzuwenden gehabt haben[296]). Hier trifft sich Schubert mit Schelling, dem die Darstellung, die die Keplerschen Gesetze durch die Newtonsche Attraktionslehre erhalten haben, auch als eine Verunstaltung erschien[297]). Schubert hatte übrigens 1808 das Glück, Goethe in Karlsbad den zweiten Teil siener Ahndungen vorlegen zu können, wovon uns ein begeisterter Brief an Koethe Kenntnis gibt[298]). Besondere Freude hatte Schubert dabei daran, daß sie sich beide in der Abneigung gegen Newton trafen, und Schubert dem „großen Greis" mitteilen konnte, das Reich der mécanique céleste nähere sich seinem letzten Tag. Ferner müßte in diesem Zusammenhang Ritters gedacht werden, ohne dessen Untersuchungen über die innere und äußere Erregbarkeit der Arbeit das verbindende Mittelglied zwischen dem Astronomischen und dem Organischen fehlen würde[299]).

Schubert nennt die attraktive Wirkung der Sonne Aktion, die der Planeten Reaktion. Die unmittelbare Aktion der Sonne ist positiv, ihre Sphäre reicht über das Planetensystem hinaus. Je näher ein Planet sich an der Sonne befindet, um so stärker ist ihre positive Aktion auf ihn; je weiter er sich von ihr entfernt, um so stärker wird die Reaktion des Planeten, um so mehr geht also die Aktion der Sonne in relative Negativität über. So entstehen zwei natürliche Reihen, von denen in der einen (Merkur bis Vesta und Juno) die Aktion der Sonne, in der anderen (Vesta bis Uranus) die Reaktion der Planeten überwiegt[300]). Die Rück-

wirkung des Basischen auf das Schaffende, die Reaktion der Planeten ist notwendig, damit die höheren Kräfte hierdurch einer neuen, immer schöneren Wiedergeburt aus der ewigen Ursache ihres Daseins fähig werden, damit sie aus ihr wieder die reine Lebensfähigkeit empfangen[301]). Der eine Pol ist dann am meisten passiv und lebensempfänglich, wenn der andere das Maximum seiner ihm eigentümlichen Tätigkeit erreicht. Das ist im Organischen nicht minder merklich als im Planetensystem[302]), was sich gut an dem Phänomen des Schlafes zeigen läßt. Kurz vor dem Einschlummern ist häufig eine Erhöhung der Körperwärme und eine Verlangsamung der Bewegungen der Eingeweide bemerkbar; sobald aber das Gehirn aufgehört hat, zu arbeiten, wirken die untergeordneten Organe mit um so größerer Energie[303]). Alles Leben bedarf des Schlafes und endlich des Todes, damit das Basische auf das Schaffende zurückwirken kann, und das Leben sich immer höher und höher vollendet[304]). Hier ist auch der Grund, warum eine Lebenswirkung um so seltener und später wiederkehrt, je heftiger sie gewesen ist[305]).

Die Ab- und Zunahme von Aktion und Reaktion bedingen die Verschiedenheit der Sonnennähe bzw. -ferne und zugleich Umlauf und Jahreszeit[306]). Die Planetenjahre haben zunächst einen Punkt der höchsten Aktion der Sonne und einen der höchsten Reaktion der Planeten, alsdann außer diesen etwas untergeordnete Perioden, die von der Sonne bestimmt werden, endlich noch kleinere, die von der Achsendrehung der Planeten abhängen[307]). Es ist das mit der Zusammenziehung und Erweiterung des Herzens und mit jenen kleineren Oszillationen alles Belebten zu vergleichen, welche jetzt einen Augenblick stärkerer, dann schwächerer Einwirkung des höheren Gegensatzes aufweisen, schwächere oder stärkere Reaktionen herbeiführen und im Kleinen das darstellen, was die Apsiden des Lebens im Großen sind[308]). So scheint der Blutumlauf wenigstens jeden Tag im Kleinen, so wie die Erde in einem Jahr im Großen, ein Maximum und ein Minimum der Einwirkung des höheren Lebensprinzips zu haben[309]).

Je zwei benachbarte Planeten sind untereinander als Gegensätze zu betrachten, denn die Reaktion des Entfernteren ist stärker als die des Näheren[310]). So bilden alle Planeten eine Reihe, die der Voltaschen Säule oder einer Zahl von Magneten zu vergleichen ist, von denen immer der Minuspol des ersten an den Pluspol des zweiten anschließt usf.[311]). Ein gleiches Verhältnis ist im Organismus dadurch hergestellt, daß sich die Teile einer zu dem anderen wie Basis und höherer Gegensatz verhalten[312]).

Neben den Gegensatz, durch den Umlauf und Jahreszeiten hervorgerufen werden, tritt noch ein anderer, nämlich der der Ost- und West-

polarität[313]). Nicht die Sonne allein, sondern auch die Planeten haben offenbar nach der einen Seite hin eine bedeutendere actio in distans als nach der anderen[314]). Ein Analogon, das umgekehrt auch auf die Planeten zurückschließen läßt, findet Schubert darin, daß der Mensch und das Tier, wie sich im Magnetismus, in der Richtung der Tätigkeit der meisten Sinne usw. zeigt, nach vorn einen ungleich größeren Wirkungskreis hat als rückwärts[315]). Im Augenblick der Reaktion wirkt der Planet vornehmlich mit seiner positiven Hälfte auf die Sonne zurück, wie er ihren höheren Einfluß vornehmlich mit der negativen empfängt. Das bestimmt, wie schon erwähnt wurde, die kleineren, den beiden größeren untergeordneten Momente der Aktion und Reaktion, und es wird so die tägliche Rotation um die Achse von dem Gegensatz der beiden Hälften verursacht. Je stärker aber eine Lebensäußerung ist, um so später kehrt sie zurück. Je energischer daher die Rückwirkung des Planeten auf die Sonne, welche von seiner positiven Seite ausgeht, war, desto länger muß eine Rotationsperiode dauern[316]).

Es war der Zweck von Schuberts „Grundriß einer künftigen geographischen Zoologie und Phytologie", zu erweisen, daß auch in den einzelnen Erdorganisationen sich die Tendenz, Ost- und Westpolarität zu setzen, als mächtig erweist[317]). Der Gegensatz der Pole der Planeten ist mit jenem der organischen Körper, der der Länge nach geht und sich in seiner höchsten Allgemeinheit als der zwischen Rumpf und Haupt äußert, zu vergleichen, während die Ost- und Westpolarität dem zwischen den beiden Seiten der Organismen entspricht. Sie erst verleiht den Individuen ihre höchste Vollkommenheit[318]), indem die positive (rechte) Seite auf die negative (linke) zurückwirkt[319]). Aus dem Grade der Vollkommenheit von Nord- und Süddifferenz, Ost- und Westpolarität läßt sich geradezu eine Stufenfolge der organischen Wesen ableiten, und das hat Schubert in seinem schon 1801 niedergeschriebenen „Grundriß" versucht; wenn er da von geographischer Zoologie und Phytologie spricht, so will er nicht etwa beide in Beziehung zu den Verhältnissen der Erde setzen; vielmehr ist ihm der Organismus selbst eine Erde für sich, die er in seiner Weise „geographisch" betrachtet. Einen Beweis für die Nord-Süddifferenz im Menschen und in den Tieren sieht Schubert darin, daß der Magen der entschiedensten Reaktionen aufs Gehirn fähig ist[320]), aber auch die Lunge, das Herz, die Leber üben eine Reaktion auf das Gehirn aus und sind einer Wechselwirkung untereinander fähig[321]). Dabei spielt das Nervensystem die Rolle des radius vector.

Wenn man die Untersuchungen Schuberts über die Keplerschen Gesetze in ihrer Gesamtheit betrachtet, so sieht man, wie stark stellenweise die Anregungen, die Schelling, der hier seinerseits wieder von

Hegel beeinflußt war, gegeben hatte, gepreßt werden mußten, damit Schubert eine durchgehende Übereinstimmung von Planetensystem und organischen Wesen zeigen konnte. Hier sieht man wieder mit der schärfsten Evidenz die Vermischung von naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Methoden. Es herrscht in dieser Hinsicht ein merkwürdiges Durcheinander in den Gedanken Schuberts. So treffen sich in seinem Nachweis der Keplerschen Gesetze im Organischen Astronomie und Physiologie, die aber beide ihre Behauptungen auf den Boden naturphilosophischer Gedankengänge aufbauen. Doch resultiert, wie schon gesagt wurde, die Verkennung des Wesens der Naturphilosophie, die mit Maß und Zahl nichts zu tun hat, bei Schubert im wesentlichen aus der Eigenart seines Geistes.

Aber wenn wir davon absehen wollen, daß das naturphilosophische Denken bei Schubert mit seiner Veranlagung zur naturwissenschaftlichen Erfassung der Welt in Konflikt gerät, so macht sich bei ihm, je länger, je mehr, eine Neigung zur Mystik geltend. Wir hatten gesehen, wie das im Tiefsten erlebte Gefühl der Einheit von Welt, Seele und Gott, von dem ein Goethe, ein Schelling ausgegangen ist, bei Schubert längst nicht so stark ausgeprägt war wie bei diesen beiden, die eben Genies waren, weil dieses Gefühl ihr Grunderlebnis war, aus dem alles andere hervorgeht. Für die Wandlung in Schuberts Denken und Fühlen ist keine andere Erklärung möglich als die, daß der übermächtige Einfluß der falschverstandenen zeitgenössischen Naturphilosophie oder -wissenschaft die Schicht eines bei Schubert an sich starken, mystischen Gefühls in die untersten Tiefen der Seele zurückgedrängt hatte, so sehr, daß sie für Schubert selbst nicht mehr spürbar war. Dann aber vollzieht sich im romantischen Lager die Wendung zur Mystik, die namentlich für die Führer nicht schwer war, da sie von ihr herkamen, und nunmehr lockert sich zugleich unter dem Einfluß und der Hilfe von Baader, St. Martin u. a. das Gefüge der Seele Schuberts, und das bislang verdrängte mystische Gefühl gelangt an den Platz, der ihm von Natur in Schuberts Psyche zukam.

Doch läuft noch eine andere Tendenz nebenher, von der schwer zu sagen ist, ob sie Veranlagung oder erzieherischen Einflüssen entspringt: es tritt deutlich in Erscheinung, daß das eigentlich mystische Gefühl, das Gott in der Einheit mit der Seele und der Natur auffaßt, mit dem anderen in Streit gerät, das Gott als etwas über dem Ganzen Stehendes, das Ganze Beherrschendes ansehen möchte, und so fühlt sich Schubert offensichtlich nicht recht wohl bei dem Gedanken, Gott und Natur gleichzusetzen. In Schellings Naturphilosophie war ja eben aus dem Gefühl des Einsseins alles Seienden, eben weil Schelling von diesem mystischen Erlebnis herkam, kein Raum für etwas anderes wie pan-

theistische Identität; dagegen kann man schon in den Anfängen der religiösen Spekulation Schuberts deutlich erkennen, wohin der Weg führt, nämlich zu einer Stellung, von der aus er sich selbst „einen zur besseren Erkenntnis gelangten Verbrecher" nennt, der auf den „Irrwegen einer materialistischen Versunkenheit" wandelte.

Das Leben in allen Dingen ist in jedem Augenblick von einer allgemeinen Ursache, von dem heiligen Grund des Daseins abhängig[322]; durch ihn ist alles, durch seinen Einfluß wird alles von neuem geschaffen, alles erhalten, und so kreist das gesamte Leben um seine Gemeinschaft. Denn nur in ihm, dem Geist des Lebens, können sie sein, was sie sind, und deshalb streben sie nach diesem ewigen Mittelpunkt alles Seins und Lebens[323]. Sein Offenbarwerden allein ist Wonne, sie geht aus der innigeren Nähe der heiligen Tiefe des Seins hervor; Schmerz dagegen nennen wir einen Zustand, in dem die Wesen weniger Organ des Allebens zu sein vermögen als vorhin[324].

Das Wesen des heiligen Grundes ist Wirken und Schaffen ohne Aufhören, seine Kraft lebt allein im heiligen Zeugen, er besteht allein in der lebendigen Vereinigung, in dem Zusammenfassen aller Dinge, er ist die ewige Liebe selbst. Sein Ausdruck ist Schaffen, er kündigt sich an durch neue Schöpfung, durch Anregung zur eigenen Tätigkeit. Sein Wesen ist Liebe, denn wo er sich zeigt, da fallen die Unterschiede, und alles vorher Getrennte vereinigt sich zu einer Einheit[325]. Gott ist das Schaffen, das Schaffen ist das Wort, und Gott ist das Wort[326]. Wenn schon Heraklit die Philosophie zur Logoslehre geworden war, wenn Thomas Münzer behauptet hatte, der Mensch sei vergöttlicht, sobald das Wort im Menschen lebendig werde, wenn Reuchlin Gott und Wort gleichgesetzt hatte, so war es doch vor allem Jakob Böhme, der im Wort den Anfang aller Dinge gesehen hatte. Nach Schubert wird das Ewig-Eine im Schaffen zum Wort, durch das es wirkt[327]. Das Leben ist das Wort, denn dieses ist das Schaffen. Leben und Schaffen sind eins, und so wird das am meisten Schaffende auch am heiligsten von dem Worte erfüllt. Doch ist schon hier ein Anfang der späteren Christologie Schuberts zu sehen: denn durch Christus, der die Verklärung aller Natur ist, ist das Leben Gott gleich geworden, das Wort des Lebens ward Gott und Gott war auf Erden[328].

Zu Anfang schuf Gott das ewige heilige Element, aus dem alle Dinge sind, um ein Material zu haben, das er zu gleichem Schaffen bringen, mit seiner Kraft entzünden könne. Aus dem Element geht die Welt hervor, und sie empfängt Leben von dem Geist, der sie mit seinem Odem bewegt. Da aber der heilige Grund nur im Schaffen leben kann, so ist ihm Schöpfung und Erhaltung der Dinge gleichermaßen notwendig. So notwendig es dem Geist des Lebens war, sie hervorzu-

rufen, so notwendig ist es ihm auch, sie zu erhalten[329]). Das ist das Bewußtsein Eckharts, der Gottes Existenz von seinem eigenen Dasein abhängig sein läßt, oder des Angelus Silesius:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
werd ich zu Nicht, er muß von Not den Geist aufgeben.

Der ewige Grund alles Daseins lebt im Entstehen und Bestehen der Dinge, und wie er ohne Ende ist, so ist die Substanz, „das eigentlich innere Wesen der Dinge" unvergänglich, zeitlich nicht limitiert[330]). Wenn das Element die Welt und das Leben hervorbringt, so wird es dem Grunde gleich, und mit ihm die Dinge, wenn sie schaffen. Sie werden von dem Wort verklärt, sie werden eins mit ihm, und so wird das Leben zum Bildnis des Ewigen[331]).

Eine neue Note bekommen Schuberts religiöse Anschauungen, als sie unter Böhmes, Baaders und St. Martins Anregungen ins Ethisch-Christliche gewendet werden; indem die Mystiker, vornehmlich Baader, „das Auge unseres Jahrhunderts"[332]), zu Führern auf dem neuen Weg werden, tritt auch deren Naturauffassung bei Schubert ihre Herrschaft an. Jetzt steht die kosmische Bedeutung der Natur hinter ihrer theosophischen zurück; sie wird spekulatives Moment in der Geschichte Gottes. Zwar finden sich noch, wie bei Schelling aus der Zeit der Identitätsphilosophie, Anklänge an die frühere Naturauffassung. Aber dennoch wird man die jetzige Spekulation nicht mehr gern unter den Begriff der Naturphilosophie subsumieren wollen, obwohl sich auch hier zeigt, worauf des öfteren hingewiesen wurde, wie nahe Naturphilosophie, Theosophie und Mystik beieinander liegen. Friedrich Schlegel hat ganz richtig gesehen, wenn er in seinem Brief vom 2. Dezember 1798 an Novalis meint, die Synthese von Goethe, der Voraussetzung der Naturphilosophie, und Fichte, ihrem Ausgangspunkt, könne nichts Anderes als Religion ergeben. Und so hat denn auch die Romantik unter Vorantritt von Hardenberg und Schleiermacher den Weg zu einer verinnerlichten Religiosität gefunden. Mindestens ist der Blickpunkt bei Schubert jetzt verschoben, womit freilich nicht gesagt werden soll, daß es hier einen Bruch in seinem Denken gegeben habe. Genau so wenig wie bei Schelling: die Veränderung der Ausgangsstellung ist nichts als eine in der Geschichte der Naturphilosophie unzählige Male vorgekommene, durch die Eigenart ihrer Herkunft bedingte Wandlung. Wenn nach Schelling Wiedergeburt der Religion durch die Philosophie Aufgabe des deutschen Geistes, Ziel aller seiner Bestrebungen ist, so paßt das recht gut auf Schubert. Doch stellte sich ihm das Verhältnis des Göttlichen zur Welt sehr verschieden dar; namentlich das Hervortreten des Problems des Bösen war es, das eine Wandlung bewirkte, die jedoch wohl schon durch die Lektüre Böhmes vorbereitet war. So

meint er 1804, daß die Meinung der größten Philosophen älterer und neuerer Zeit, das Endliche und Vergängliche sei nur durch einen Abfall erklärbar, denn vom Guten und Unendlichen zum Bösen und Hinfälligen sei kein unmittelbarer Übergang, vom naturphilosophischen Standpunkt zwar eine andere Bedeutung erhalte, daß aber das Hervorgehen des Mannigfaltigen aus der Einheit tatsächlich nur durch einen Abfall zu erklären sei. In der „Symbolik des Traumes" erhält die Sündenfallslehre vom Abfall des Menschen durch den Ungehorsam gegen Gott bei Schubert die neue Deutung, daß der Sündenfall das Erwachen des Menschen zum Bewußtsein sei, wodurch er aus dem Naturzusammenhang herausfiel. Die gesamte uns umgebende Natur erscheint als durch einen Akt des Hochmuts entstanden. Das Urbild der Natur, die uns noch jetzt, ein Schatten der ursprünglichen, umgibt, war das vermittelnde Organ zwischen dem Göttlichen und dem Menschen; sie war die Sprache, in der sich die Liebe Gottes zu den Menschen und die Liebe des Menschen zur Gottheit lebendig und tätig aussprach, das Material, an dem jene Liebe sich nährte und übte. Aber die Grundhaltung unserer sinnlichen Religion ist Hochmut, die sinnliche Sphäre unserer Natur besteht und wird erhalten durch einen beständigen Akt, Individuum sein zu wollen, der die Dinge, die in seinen Umkreis kommen, zerstört, um sich ihrer Prinzipien zu bemächtigen. Die Liebe der menschlichen Natur hat ihren ursprünglichen Gegenstand verlassen und sich an das Besondere geheftet. Dadurch ist das Wesen jenes an sich schöpferischen Vermögens zerstörend geworden. Damit der Mensch aber wieder werden konnte, was er war, mußte er die durch einen Akt des Hochmuts entstandene Schranke der Sinnlichkeit durch einen entgegengesetzten Akt der gänzlichen Selbstverleugnung, Demut und Ergebung in einen höheren Willen freiwillig wieder auflösen. Der Meister selbst mußte sich zu diesem Zweck in das Innere der Natur hineinbegeben, und die Kraft, durch die sie einst geschaffen wurde, mußte jetzt von neuem aus ihr herauswirken. Gott mußte das Wort sprechen, sagt Eckhart, d. h. seinen Sohn in die Welt geben.

So wurde jenes Wort, das sich einst als ewige Liebe in der anfänglichen Natur ausgesprochen hatte, von neuem Fleisch. Der Mensch gewordene Gott vollbrachte nun selber jenen Akt einer völligen Selbstverleugnung, einer Selbstaufopferung und Ergebung in den höheren Willen bis zum freiwilligen Opfertode. Jenes Wort wurde wieder vermittelndes Organ zwischen dem Menschen und Gott, eine Sprache der Liebe zwischen beiden. Das fleischgewordene Wort schließt die vorhin unterbrochene leitende Kette zwischen Gott und dem Menschen wieder, insofern der Mensch von seinem innerlichen Organ Gebrauch zu machen versteht. Der Zugang zur höheren Region geht durch gänzliche Selbst-

verleugnung, durch Trennung und Loslösung von allem Sinnlichen. Nicht der sinnliche Mensch und die Befriedigung seiner Bedürfnisse, sondern der geistige und seine Ausbildung ist das Ziel der produzierenden Natur. Hier unterscheidet sich das Christentum wesentlich von allen noch so trefflich scheinenden Moralsystemen oder Religionen. Unter allen Religionen fordert nur das Christentum Dinge von uns, die der sinnlichen Natur ganz und gar entgegenlaufen und eine große Selbstverleugnung verlangen, z. B. herzliche Liebe des Feindes und dergl.; nur das Christentum gibt auch zu der Erfüllung dieser Forderung Kraft, wie es denn in der Geschichte seiner Bekenner Tausende von Beispielen einer bis zum Tode gehenden gänzlichen Ergebenheit in einen höheren Willen zeigt. Es ist, um mit Thomas von Kempen zu reden, der königliche Weg des Kreuzes, auf den Schubert hinweist. Geistige Armut und stille Entbehrungen führen am sichersten zur moralischen Vollendung. Wenn in der Seele die höhere Liebe entstanden ist, die ihr die Kraft zum Fluge nach oben gibt, dann wird das Prinzip alles Lebens erst recht wirksam, dann werden die Fesseln, die den Menschen an die untere Region binden, gelöst. Der Gegenstand seiner besseren Liebe kommt ihm immer näher, während die Bindung an die untere Sphäre immer schwächer wird. Und so hat jetzt für Schubert auch die echte Naturwissenschaft nur die eine Aufgabe, alle, die die Sprache der Gestaltungen der Natur und ihre lebendigen Kräfte verstehen wollen, von allen Richtungen her dem allein zu liebenden Objekt entgegenzubringen[333]).

In dem gleichen Maße, wie für Schubert die kosmische Bedeutung der Natur hinter ihrer theosophischen zurücktritt, geht damit Hand in Hand eine Wendung zu parapsychologischen Untersuchungen, die Schubert, Carus und Burdach gleichmäßig vollzogen. Wieder ist es Schelling, der die Anregungen gegeben hatte; seine Überzeugung von der inneren Zusammengehörigkeit von Seele und Natur, seine Anschauung, die Natur sei eine bewußtlose Intelligenz, brachte diese, seine Schüler, dazu, den Zusammenhängen von Natur und Geist intensiver nachzugehen, vor allem ihr Zwischengebiet, den unbewußten Untergrund des bewußten seelischen Lebens, zu untersuchen. Die enge Verwandtschaft zwischen Natur und Menschenseele tritt in den okkulten Fähigkeiten zutage; da werden Phänomene erlebt, die rational nicht zu leisten sind, die überhaupt dem bewußten Erfassen fast unzugänglich sind. Ritter, der durch Mesmer zu Untersuchungen über den tierischen Magnetismus gekommen war, war unter den Romantikern der Erste, der mit aller Energie die Phänomene des Trance und der Hypnose zu erforschen suchte; die Ergebnisse seiner Untersuchungen schienen bedeutsame Erkenntnisse über den Zusammenhang von Natur und mensch-

licher Seele zu bringen; im Zustand des Trance schaut nach Ritter die Seele das Absolute am reinsten an.

Schubert vornehmlich nahm die hier angegebenen Anregungen auf, und wenn er noch tastend in seinen „Ansichten" Deutungen okkulter Tatbestände versuchte, von denen er schon in der zweiten Auflage eine Reihe durch andere ersetzte, so bewegte er sich in seiner „Symbolik des Traumes" viel sicherer auf dem Boden, den er dann in seiner „Geschichte der Seele" noch einmal durchzuarbeiten versuchte.

Im Traum, sogar schon in den kurzen Augenblicken vor dem Einschlafen, bedient sich die Seele einer gänzlich anderen Sprache wie im Zustand des Wachens; abgesehen davon, daß ihre Ideen dann nach einem anderen Assoziationsgesetz sich zusammenfügen wie sonst, fällt sofort der ungleich schnellere Gang im Vergleich zu der Ideenverbindung des wachen Zustandes auf. Trotzdem scheint die Abbreviaturen- und Hieroglyphensprache der Nacht dem Wesen des Geistes in mancher Hinsicht angemessener zu sein als die Sprache, deren wir uns gewöhnlich bedienen. Denn eben, weil sie viel weniger der Zeit unterworfen ist, ist sie um vieles ausdrucksvoller, umfassender. Zudem scheint die Traumsprache den Vorzug zu besitzen, daß ihr Inhalt und der Ablauf unseres Lebens kongruent sind, indem sich beide nach der gleichen Assoziation zusammenfügen, unser Schicksal also dieselbe Sprache redet wie unsere Seele im Traum. Zu bemerken ist schließlich noch, daß die Traumsprache von der Individualität unabhängig ist, also für alle Menschen gleich, höchstens der Mundart nach verschieden ist. Daraus erklärt sich auch, daß die Traumbücher, deren Inhalt sich zum Teil auf einwandfreien, mehrfach wiederholten Beobachtungen aufbaut, die gleichen Prinzipien der Traumdeutung aufweisen, die uns unbefangene Selbstbeobachtung lehrt, und die dem Volke häufig aus eigener Erfahrung oder durch Tradition bekannt sind.

Nun ist die Sprache des Traumes nicht immer gleich vollkommen; am wenigsten vollendet ist sie unmittelbar während des Einschlafens oder im Halbschlummer, weil hier die beiden verschiedenen Sprachen, die des Traumes und des Wachens, nebeneinander herlaufen und sich völlig unorganisch durchdringen. Aber auch im vollkommneren Traumzustand sind die Bilder, deren sich die Seele bedient, verschiedenartig, bald leichter, bald schwerer dem wachen Bewußtsein zugänglich. Es kann geschehen, daß der im Wachen gewohnte Ausdruck beibehalten wird, ein anderes Mal ist der Ausdruck so weit von der Sprache des Tages entfernt, daß er erst mühsam übersetzt werden muß. Dann kann er aus Bildern bestehen, die ungefähr die gleiche Bedeutung haben wie ein dichterischer Ausdruck, oder aber es tritt die Eigentümlichkeit ein, daß die Seele mit irgendeinem Bilde gerade das Gegenteil

von dem bezeichnet, was es im gewöhnlichen Leben bedeutet, fröhliche für traurige Begebenheiten, traurige Bilder für fröhliche. Eine dritte Wortklasse der Traumsprache ist endlich auf unserem Verstand nicht zugängliche Wechselbeziehungen gegründet, indem sie mit einer Natursprache verwandt ist, in der jeder Gegenstand eine besondere, mit seinen uns sonst bekannten Eigenschaften in keinem Zusammenhang stehende Bedeutung hat.

Im übrigen soll nicht bestritten werden, daß diese drei Wortklassen möglicherweise nur zu dem niederen Dialekt der Traumsprache gehören, wie auch nicht geleugnet werden kann, daß es sich in ihnen häufig nur um eine Reproduktion des Vergangenen oder ein freies Spiel unserer Neigungen und Wünsche handelt; doch sind hier die Beobachtungen am zahlreichsten.

Der Sprache des Traumes gleicht die Verkündigung des Propheten und die mit ihr verwandte Sprache der Poesie mehr als der Prosa des Wachens. Doch ist noch die Frage, ob nicht eben jene Sprache die eigentlich wache Rede der höheren Region ist. Die Sprache des Traumes ist der Seele genau so angeboren wie die Poesie, die ja nach dem Mythos die ursprüngliche Sprache der Völker ist. Beiden sind Blicke in die Zukunft möglich, wahrhaft poetische Begeisterung und Prophetie sind miteinander verwandt, jedenfalls sind Propheten immer Dichter. Aber eben daraus, daß Poesie und Prophetie sich der gleichen Sprache bedienen wie der Traum, geht hervor, warum die Verkündigungen der Propheten und Dichter so dunkel und unverständlich erscheinen, zumal auch hier häufig der Fall eintritt, daß ihre Welt in einem ironischen Verhältnis zu der Region des alltäglichen Lebens steht.

Übrigens ist die Sprache der Propheten mehr als irgendeine andere Sprache des Schicksals, und ihnen ist die Zukunft so klar enthüllt, wie sonst niemand. Diese Zukunft aber wird ausgefüllt durch den Kampf des Guten mit dem Bösen, der Wahrheit mit der Lüge, der seinen endgültigen Abschluß in dem Siege des höheren Prinzips findet, der sich in einem herrlichen Reich der Liebe und des Lichts darstellt. Die Originale aber der Bilder und Gestalten, deren sich Traum, Poesie und Prophetie bedienen, sind aus der uns umgebenden Wirklichkeit entnommen, die schon aus diesem Grunde als eine verkörperte Traumwelt, eine prophetische Sprache in Hieroglyphen erscheint. Deshalb hat St. Martin die Natur mit gutem Grund mit einer Somnambule verglichen, die überall mit der gleichen bewußtlosen, inneren Notwendigkeit wirke, deren Produkte überdies den Bildern des Traumes insofern gleichen, als sie, an sich unwesentlich, erst durch ihre Bedeutung Sinn bekommen. Wenn sich hier Schubert übrigens auf St. Martins Werk „Esprit des choses humaines" beruft, das er selbst in seiner Nürnberger Zeit über-

setzt hatte, so hätte er genau so gut an Schelling erinnern können, nach dessen „Kritischen Fragmenten" die ganze Natur im Somnambulismus ist[334]).

Viele Völker stimmen darin überein, daß sie der uns umgebenden Natur eine geistige Bedeutung zuschreiben. Sie ist eine Offenbarung Gottes an den Menschen; lebendige Kräfte und Gestalten sind ihre Buchstaben. Da nun die Natur das Original der Bildersprache ist, in der Gott sich den Propheten von jeher offenbart hat, die wir in der geschriebenen Offenbarung finden, und die die Seele im Traum und den hiermit verwandten Zuständen redet, so muß dasselbe Prinzip, aus dem die ganze Natur hervorgegangen ist, auch in uns bei der Hervorbringung jener Traum- und Naturbilderwelt wirken. Sogar den Ton der Ironie finden wir in der Natur wieder (Assoziation von Tod und Hochzeit, Liebe und Haß usw.), wie denn die Natur auch die Fähigkeit besitzt, die Zukunft vorauszuahnen, denn nur so ist es möglich, daß jedes Bedürfnis in der Natur schon bei seinem Entstehen alles für sich vorbereitet findet und für alles gesorgt ist, dessen es bedarf.

Überhaupt scheint sich der Geist der Natur mit denselben Problemen zu beschäftigen, die auch dem unsrigen vornehmlich anliegen; überall findet der Mensch in der Natur sein geistiges Leben abgespiegelt. Das Buch der Natur aber ist zunächst nur für den Menschen geschrieben, da er das einzige Wesen in der uns erkennbaren Welt ist, das von Natur den Schlüssel zu jener Hieroglyphensprache besitzt. So wird ihm die Natur zu einer Apocalypse in lebendigen Gestalten und Bildern; sie ist die älteste, uns bekannte Offenbarung Gottes an den Menschen, das gleiche Wort und durch das gleiche Wort, aus dem die späteren Offenbarungen sind, von gleichem Inhalt mit ihnen. Der Mensch stand zur Natur in einem ungleich aktiveren Verhältnis als jetzt. Und wie die Natur eine Sprache der göttlichen Liebe war, so vermochte er wiederum die gleiche Natur zur Sprache seiner Liebe zu machen, Worte dieser Liebe nach seinem Gefallen hervorzurufen und zusammenzufügen. Name und Sache, Wort und Tat, Rede und Erfüllung waren ein und dieselbe Sache; daher sind sich auch die Begriffe von magischer Wirkung oder Zauberei und von Gesang oder Rede in den alten Sprachen nahe verwandt. Es ist übrigens von Interesse, daß heute ähnliche Anschauungen wiederaufleben[335]). Von unseren urtümlichen Seelengut ist jedoch nach Schubert nur noch ein Schatten in der naturbildenden Kraft des Traumes usw. vorhanden. Man merkt deutlich den Zusammenhang mit dem magischen Idealismus Hardenbergs, der die intellektuelle Anschauung Fichtes zum Mittel der Lenkung der Natur steigerte, aber man sieht hier auch die Wandlung in Schuberts philosophischem Denken, denn sein Ausgangspunkt war doch

der, daß die Natur generell nichts als Selbstbewußtsein[336]), das System der Natur zugleich System unseres Geistes sei[338]). Auf dem jetzigen Standpunkt war jedoch nur früher das Wort der Natur oder besser der zur Natur gewordene Gott zugleich Traum und Traumdeuter; der Mensch hatte ursprünglich die Fähigkeit, diese Sprache zu verstehen, die er jetzt noch im Traume vernimmt. Denn er redete ja dieselbe Sprache, er war diese Sprache selber. Uns aber ist sie dem tieferen Sinn nach unverständlich geworden, wir sind der in Worten geschriebenen Offenbarung bedürftig geworden. Man kann also von einer Natur alten Stiles reden, im Vergleich mit der unsere jetzige Natur als solche neuen Stiles erscheint. Die Natur alten Stiles wird z. B. auch im Wunder noch manchmal sichtbar, denn hier folgt die Erfüllung unmittelbar auf die Bitte, und das ist zugleich der älteste Beweis für die Existenz einer Natur nach altem Stil[339]).

Das Organ aber jener dem Menschen früher durchaus geläufigen Sprache, der Sprache Gottes, ist das Gewissen. Es ist ein Teil der göttlichen Natur selber, der den Menschen erst zum Ebenbilde Gottes macht. Freilich ist es seit „der großen Sprachenverwirrung" zum Teil weit von seiner ursprünglichen Bestimmung abgewichen, und es bedient sich seiner des öfteren eine Stimme, die der göttlichen gerade entgegengesetzt ist. Das Gewissen ist die Region des Gefühls, auf die und in der alle Einflüsse einer höheren und niederen Geisterwelt wirken, durch welche sich alle Kräfte eines ehemaligen und künftigen Lebens äußern. Das Gewissen in seiner Doppelseitigkeit ist der gute und böse Dämon, der den Menschen durchs Leben begleitet. So führt uns der gute, der sokratische Dämon mit einer Art von höherer Gewalt in Umstände, in denen wir gut zu handeln vermögen, und bedient sich eben jener Angst und Unruhe, die uns als Bewegungen des Gewissens bekannt sind; aber auch der böse Dämon verfährt in ähnlicher Weise, nur mit entgegengesetzter Absicht.

Ganz zu Unrecht pflegen wir unter Gewissen immer nur die guten Regungen jener Anlage, deren Stimme sich durch keine noch so folgerichtige Überlegung ersticken läßt, zu verstehen. Überall ist sie nur in ihrer Doppelseitigkeit, ihrem guten und schlimmen Charakter zu finden; die Bangigkeit des Gewissens zeigt sich zuweilen von böser wie sonst von guter Natur.

Diesen Gegensatz von Gut und Böse finden wir auch in einer anderen Region des menschlichen Geistes. Die reinsten Empfindungen grenzen nahe an eine andere Sphäre des Gefühls, die den Geist leicht in die größten Gefahren und Widersprüche bringt. Wenn z. B. in den mystischen Kulten des Altertums auf der einen Seite allenthalben innigere Gemeinschaft mit dem Göttlichen unverkennbar ist, so finden

wir auf der anderen Seite jene Erhebung der Seelen auch ebenso sehr durch orgiastische Greuel einer tierischen Raserei befleckt. Der Grund dafür ist in einem alten und allgemeinen Mißverständnis der menschlichen Natur, in einer Umkehrung ihrer inneren ursprünglichen Verhältnisse zu suchen. Die Grundneigung unserer zur Liebe geschaffenen, geistigen Natur verirrt sich häufig von Gegenständen, die ihrem unsterblichen Wesen angepaßt sind, auf ungleich niedrigere, vergängliche und haftet an ihnen mit der gleichen Inbrunst, die sie eigentlich an würdigere Dinge wenden sollte. Die uns umgebende Sinnenwelt soll ja eigentlich nur Symbol, Spiegel des Ewigen sein, Bildersprache, Region der kühlen Reflexion, die sich nur durch ihre Bedeutung auf die höhere Region bezieht; aber infolge einer „optischen Täuschung" ist das Höhere Gegenstand der kühlen Reflexion geworden, und unsere Neigung richtet sich auf die Sinnenwelt. Einst war Alles in Allem und Alles in Beziehung auf das Eine, nach dem Lebensgesetz des Einen; jetzt hat sich dagegen das Einzelne an das Einzelne geklammert[340]). Ein altes Mißverständnis hat also das Äußere zum Innern, das Niedere zum Höheren werden lassen, und die ewige Liebe, die in uns wohnt, ist mit einem ihr durchaus zuwiderlaufenden, unwürdigen Gespann gepaart. Dieses Mißverständnis ist, wie Kanne gezeigt hat, sogar in der Sprache wiederzufinden, in der Wörter für entgegengesetzte Begriffe untereinander stammverwandt sind. Überhaupt liebt ja die gesamte Mystik von Heraklit bis zur deutschen Romantik die Wortspiele, weil man im gleichen Klang die Einheit heraushört, die man von der Ausgangsstellung her überall sucht, und so wird man zum häufig nicht gerade glücklichen Etymologisieren verführt. Die antiken Analogien, die Böhmeschen Verdeutlichungen seines Einheitsbewußtseins, die Etymologien eines Baader, eines Schubert, sie wachsen alle aus dem gleichen Grunde hervor.

Die ursprüngliche Sprache des Menschen, wie wir sie noch im Traum usw. haben, ist die Sprache des Gefühls, der Liebe, deren Gegenstand das Göttliche und die Region des Geistigen gewesen ist, und deren Worte die Einzeldinge der uns umgebenden Natur waren. Dem Menschen ist die ihn umgebende Natur und sein armseliges Ich Gegenstand der Liebe geworden, während ihr ursprünglicher Gegenstand ihm nichts mehr zu sagen vermag. Und was Sprache des Wachens sein sollte, ist Sprache des Traumes und der mit ihm verwandten Erscheinungen geworden, und so wurde die Region des Gefühls für die Seele unsicher und gefahrvoll.

Nach einer Ergänzung der dritten Auflage zur dreizehnten Vorlesung der Ansichten wird in der Hypnose die schlummernde Lebenstätigkeit des inneren Menschen geweckt, die im wachen Zustand nach

außen hin nur geringe Tätigkeit ausübt und meistens darin noch durch den äußeren Menschen gehemmt, gelähmt wird. Wieder ist es die Lehre vom Gegensatz, die Schubert eine Erklärung ermöglicht: die Hypnose wirkt nämlich unmittelbar wie alle übrigen körperlichen Reize, nur stärker als sie, auf den äußeren Organismus. Nun haben alle Lebensreize und Sinnesgenüsse die Eigentümlichkeit, daß sie einschläfernd auf den vergänglichen, sterblichen Teil unseres Wesens wirken, und daß sich in dem gleichen Maße der innere, geistige zu eigenem Leben erhebt. Denn wenn die Einwirkung des Gegensatzes auf den äußeren Menschen ihren höchsten Gipfel erreicht hat, dann erfolgt die Rückwirkung. Diesen Gegensatz stellen nach der vierzehnten Vorlesung der ersten Auflage die untergeordneten Organe, vornehmlich der Magen und die mit ihm zusammenhängenden Teile dar, die Organe also, denen unbewußtes Leben zukommt, und so wird die Rückwirkung des Magens usw. zur mittelbaren Ursache des hypnotischen Schlafes und der verwandten Erscheinungen. Wenn das wache Bewußtsein aufgehoben ist, wenn der äußere Mensch gänzlich passiv geworden ist, wenn also die sichtbaren Kräfte des wachen Zustandes zur Untätigkeit gebracht sind, dann erst wird jene fremdartige, tief im Innern schlummernde Natur sichtbar, in der aus der Analogie des Ganzen die noch unausgebildeten Organe eines künftigen höheren Daseins gesehen werden müssen. In der Hypnose wird also das innere Lebensorgan mittelbar zum Wachen gebracht, das aber nur so lange währt, wie die Einwirkung des Hypnotiseurs dauert; nur so lange äußern sich die Wirkungen der Hypnose. Wenn diese vorüber sind, dann nimmt das äußere Leben wieder den ganzen Menschen gefangen, die innere Lebenstätigkeit wird wieder zur Untätigkeit gebracht. Dann weiß der Mensch genau wie beim Traum nichts mehr von alledem, was er in dem Zustande, während dessen er mit dem höheren Gesicht, der Clairvoyance begabt war, gesehen und erlebt hat, denn die Fackel, die ihm Licht spendete, ist erloschen. Beim Erwachen erinnert er sich wie der Schlafwandler an nichts mehr, was er in der Hypnose getan und gesprochen hat, es bleibt davon noch weniger zurück als von dunklen Träumen.

Übrigens kann es sich Schubert, der Arzt, nicht versagen, sich eingehend mit den physiologischen Bedingungen der okkulten Phänomene zu beschäftigen, und er findet sie, vornehmlich auf Reil gestützt, darin, daß im Menschen zwei verschiedene Nervensysteme, das Ganglien- und das Zerebralsystem, wirksam sind, die durch den sympathischen Nerven verbunden sind, der jedoch, von Natur ein Halbleiter, nur im Traum usw. zum Leiter wird und dann die beiden Nervensysteme in Kontakt bringt. Wir sparen uns jedoch eine nähere Ausführung dieser Gedanken, da sie für uns nicht von entscheidender Bedeutung sind. —

Wenn Schubert behauptet, daß nur der Liebe in uns sich die höhere geistige Region offenbart, daß nur sie erkennen kann, was über den engen Kreis des jetzigen Daseins hinausliegt, so greift er auf eine der deutschen Mystik durchaus geläufige Anschauung zurück, die ihrerseits in der Frühromantik wieder aufgelebt war, als diese in der Liebe, freilich nicht durchaus nur in der Form einer geistigen Liebe im Sinne Platos und Plotins, die Möglichkeit fand, Endliches und Unendliches zu verbinden, ja sogar wie Fichte in der Sehnsucht nach dem Unendlichen Voraussetzung von Erkenntnis und Sittlichkeit überhaupt gesehen hatte.

Die liebende Fähigkeit unseres Wesens ist erst in Beziehung auf den Gegenstand ihrer Zuneigung das, was sie sein soll, ohne ihn hat sie kein Zentrum, muß sie dunkel bleiben. In den okkulten Zuständen erschließt sich dem Menschen der allgemeine Urquell alles Seins, in seiner Seele spiegeln sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In der letzten Vorlesung seiner „Ansichten" gibt Schubert auch eine Erklärung der prophetischen Gabe, die an den okkulten Phänomenen sichtbar wird. Es war bereits gesagt worden, es sei Schuberts Meinung, daß die unvollkommenen Dinge von dem höheren Einfluß früher ergriffen werden als die vollendeteren. Deshalb müssen die unvollkommenen Organe, hier also die, deren Tätigkeit für das Ganze nur von geringerer Bedeutung ist, die mit seinem Leben nicht in einer so notwendigen Beziehung stehen, zwar Veränderungen früher erleben, doch werden ihre Wahrnehmungen von der Tätigkeit der wichtigeren Teile überdeckt. Wenn aber in den okkulten Zuständen die stärkere Wirkung der höheren Organe aufgehoben wird, dann werden der Seele auch die schon eingetretenen Veränderungen der schwächeren Organe vernehmlich. Daraus resultiert z. B. in der Hypnose die Fähigkeit des Nachinnensehens, jene merkwürdige Eigenschaft, Veränderungen am eigenen Körper voraussehen zu können.

Sobald durch irgendeinen Anlaß in uns die auf ursprünglicher Wahlverwandtschaft beruhende Anziehung der Liebe in uns erwacht, dann tritt der Mensch wieder mit der höheren Region in Verbindung und empfängt aus ihr ein Licht, durch das sie ihm über die Schranken des Raumes und der Zeit hinweg erkennbar wird. Somnambulismus, Traum sind u. a. die Erscheinungsarten mystischer Erkenntnis, deren Blick über die Grenzen unserer Natur hinausreicht. Auch der Wahnsinn gehört nach Schubert dazu, eine Ansicht, die sich bei J. Kerner wiederfindet, wenn er in Wahnsinn und Epilepsie Abarten der neuen höheren Erkenntnis überblickt. Das magische Dunkel all dieser Zustände ist ein helles Licht von oben, das den alten Zwiespalt unserer Natur überbrückt; das verlorene Kleinod ist wiedergefunden, indem die Liebe

in uns den ihr angemessenen Gegenstand wiedergefunden hat. Das ist die Auffassung Schuberts, wie er sie, jedoch noch nicht endgültig, in seinen „Ansichten" und der „Symbolik des Traumes" geäußert hat.

Sieht man die beiden Bücher durch, so fällt auf, wie oft mythologische Darstellungen der Antike dazu dienen müssen, die Ansichten des Verfassers zu stützen. Es war Herder deutlich zum Bewußtsein gekommen, wie die Mythologie im geistigen Leben der Völker eine hervorragende Stellung einnimmt, und so forderte er im Anschluß an die Bestrebungen Hamanns und Winckelmanns für seine Zeit eine neue Mythologie, deren Grundlage die Naturkunde sein sollte. Wie das Bedürfnis nach einer neuen Mythologie, das auch Klopstock und Schiller empfunden hatten, erfüllt werden könne, das wußte Friedrich Schlegel in seinem „Gespräch über die Poesie" in dem Artikel „Ludovicos Rede über die Mythologie" anzugeben. Ihm schien die moderne Dichtung eines allgemeinen Mittelpunktes, wie es für das Altertum die Mythologie war, zu ermangeln, eines Mittelpunktes, der den Dichtern einen festen Halt zu geben vermöchte, von dem aus sie wirken könnten, indem doch die Mythologie eine Verkörperung dessen darstellt, was sonst dem Bewußtsein leicht zu entfliehen droht; in ihr ist das Höchste greifbar geworden. Der grundlegende Unterschied zwischen alter und neuer Mythologie müßte jedoch darin bestehen, daß die moderne Mythologie sich nicht an das Einfache und Naheliegende schließen dürfe, vielmehr so künstlich sein müsse, daß sie den Grund für alle Dichtung abgeben könne, ein breites Bett, in dem und aus dem die Ströme der Poesie ruhig und stetig zu fließen vermöchten. Die alte Mythologie, diese dem romantischen Gefühl so sympathische geordnete Verwirrung zusammen mit Spinoza und der neuen Physik, „aus deren dynamischen Paradoxien jetzt die heiligsten Offenbarungen der Natur von allen Seiten ausbrechen"[341]), müßten die Grundlage für die neue Mythologie abgeben, wobei auch die anderen Mythologien, vornehmlich die Indiens, nicht unberücksichtigt bleiben dürften.

Gleichzeitig mit Schlegel bekennt sich Schelling zur Notwendigkeit einer Neubelebung der Mythologie, ohne daß festgestellt werden kann, wer als erster den Gedanken gefaßt hat[342]), obwohl nach einer Anmerkung am Ende des „Systems des transzendentalen Idealismus", die eine schon vor mehreren Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie betrifft, zu vermuten steht, daß die Priorität Schelling zukommt. Schließlich kann aber die Einwirkung Herders auf beide nicht verkannt werden.

Wenn Schellings „System" im Kunstwerk die Widerspiegelung der Identität der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit sieht, so ist die griechische Mythologie ein Beispiel dafür. Sie ist das Mittelglied der

Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie, und sie war es schon, bevor sich Philosophie und Kunst getrennt hatten. Das Wie der neuen Mythologie aber hängt von dem künftigen Weltlauf, der weiteren Entwicklung der Geschichte ab. Wenn übrigens Schelling hier meint, die neue Mythologie könne nur die Erfindung der Gattung, nicht die eines Einzelnen sein —, so widerruft er diese Ansicht in der „Philosophie der Kunst", wo er deutlich unter Schlegels Einfluß aus der Behauptung, das Grundgesetz der modernen Poesie sei Originalität, den Schluß zieht, jedes schöpferische Individuum habe sich seine Mythologie selbst zu schaffen. Je origineller, womit nicht gemeint ist, je partikularistischer, desto universeller. Und wer den Stoff der höheren Physik auf diese originelle Weise zu gebrauchen weiß, dem wird er wahrhaft- und universellpoetisch werden können.

Im Zusammenhang legte Schelling seine Meinung zuerst im „Bruno" (1802) dar. Die Unterhaltung der Freunde über Mysterien und Mythologie[343]) geht von dem Satz aus, Wahrheit und Schönheit seien eins[344]). Daher bilden auch Philosophie, die nach der Wahrheit strebt, und Kunst, die die Schönheit hervorbringt, eine Einheit. Der Sinn der Mysterien ist, dem Menschen von dem, was er sonst nur im Abbild zu sehen gewohnt ist, die Urbilder zu zeigen. Deshalb sind sie der Antike ein Mittel gewesen, die Seelen zur Wiedererinnerung an die vormals geschauten Ideen des an sich Wahren, Schönen und Guten zu bringen. Da nun in der Erkenntnis des Ewigen und Unveränderlichen auch die Aufgabe der Philosophie besteht, so ist die Lehre der Mysterien nichts anderes wie die „erhabenste, heiligste und vortrefflichste aus dem äußersten Altertum überlieferte Philosophie"[345]). Beide aber, Philosophie und Mysterium, sind esoterisch, denn im Gegensatz zur exoterischen Kunst des Hervorbringenden gehen sie nicht auf das einzelne Wahre und Schöne aus. Der Philosoph übt den gleichen Gottesdienst, der beim Künstler ein äußerlicher ist, innerlich aus. Die gleiche Stellung aber wie die Philosophie zur Poesie nehmen die Mysterien zur Mythologie ein, und daraus ergibt sich, daß die Einrichtung der Mysterien den Philosophen, die Mythologie den Dichtern überlassen sein sollte.

In seinem Roman „Die Kirche und die Götter" kommt Schubert der Forderung Schellings nach und schaltet im zweiten Bande eine „alte Sage" ein, die „voller Bedeutung" ist[346]): bevor Adam das Paradies verlassen mußte, lebten bei den Menschen in heiliger Einfalt die Kinder der Elohim, von denen sie Sprache, heilige Kunst und Religion empfingen. Nach dem Sündenfall aber zogen sich die ewigen Genien der Menschheit auf die Berge des Paradieses zurück mit sehnsüchtig nach ihrem göttlichen Ursprung erhobenem Blick. Die Nachkommen der ersten Menschen aber hatten bald des Paradieses und ihrer gött-

lichen Erzieher vergessen, und ihr Blick war nur auf die Erde gerichtet. Die Liebe wohnte nicht mehr bei ihnen, und Lobgesänge und Lieder waren ihnen fremd geworden. Da gefiel es aber der ewigen Barmherzigkeit, die göttlichen Kinder der Elohim wieder unter den Sterblichen, deren unvergängliche Ideen sie sind, wandeln zu lassen, auf daß diese der Erde, die Menschen aber dem Himmel wieder näher kämen. Die Elohimskinder aber, als sie die Erde betrachteten, wunderten sich über die herrlichen und erhabenen Werke der Menschen und mochten kaum glauben, daß deren Schöpfer die Kinder Adams waren, die sie einst, als sie noch im Paradies waren, unterwiesen hatten. Als aber die Menschenkinder die Elohim erblickten, da beteten sie an und riefen: „Siehe, die Götter sind wieder unter uns!"

Und die Töchter der Menschen, die schön von Angesicht waren, fanden Gnade vor den Augen der unsterblichen Elohim; und die himmlische Liebe kam wieder zu den Menschen, und die Erde war erfüllt von Lobgesängen und Liedern. Das Band, das nunmehr die Elohim an die Erde fesselte, wurde durch ihre eigenen Kinder, die ihnen Sterbliche geschenkt hatten, noch fester. Und als es dem ewigen Erzeuger gefiel, die Unsterblichen zu sich zu rufen, da blieben ihre Kinder unter den Menschen zurück. Sie waren sterblich wie diese, doch trugen sie unverkennbar die Spuren ihrer hohen Abkunft an sich; sie sind die Schöpfer von Recht, Religion und Poesie; ohne sie wäre nicht, was groß und herrlich ist. Sie allein, die Künstler, Gesetzgeber, Weisen, sind jenen göttlichen Ideen, die uns erzeugten, ähnlich, obwohl in vergänglicher Form. Aber auch sie sind wenig heimisch auf der Erde, doch gibt es ein Band, das sie an die Erde knüpft: in den Töchtern der Menschen lernen sie die Erde lieben und Heimat auf ihr finden.

Es ist echt romantisch, Erkenntnis, Religion, Kunst mit der Liebe zu verknüpfen, und auch hier wird deutlich Hardenbergs Einfluß sichtbar, dessen „Ofterdingen" bei Schuberts Roman Pate gestanden hat; indem Hyazinth in Rosenblütchens Arme sinkt, erkennt er die Wahrheit, enthüllt sich ihm das verschleierte Bild von Sais. So ist auch Schubert dahin zu verstehen, daß die Liebe den Söhnen der Elohim Ersatz für das unmittelbare Anschauen des Heiligen ist, und die schöpferischen Menschen sich aus diesem Grunde auf der Erde wohler fühlen können, als wären sie gänzlich von ihrem göttlichen Ursprung abgeschnitten.

Woher der kulturphilosophische Gehalt der mythologischen Erzählung stammt, wird nicht leicht festzustellen sein; mindestens entspricht es aufs genaueste Schellings Meinung, die er sehr bestimmt in seiner Schrift „Philosophie und Religion" geäußert hat, daß der Mensch nur durch schon Gebildete zur höheren Entfaltung gebracht werden könne[347]). Die Meinung, nach der das Menschengeschlecht sich aus

sich heraus von Tierheit und Instinkt zu Freiheit und Vernunft erhoben habe, wird schon durch die Einheitlichkeit der Bildung als unmöglich erwiesen. Die gesamte Geschichte läßt auf einen gemeinsamen Ursprung aller Kultur schließen, aber schon die äußerste Grenze der uns bekannten Geschichte zeigt Verfall, Reste der von ihrer früheren Höhe herabgesunkenen Kultur. Man muß annehmen, das Menschengeschlecht habe die Erziehung höherer Naturen genossen, von denen es die „tiefere Potenz oder das Residuum“ [348]) ist, und die von der Erde verschwunden sind, nachdem sie die göttliche Saat der Ideen, der Künste und Wissenschaften ausgestreut haben. Für Schelling ist es gar nicht zweifelhaft, daß jenes höhere Geschlecht (die Identität) in irdische Leiber habe hinabsteigen können; nach ihm ist die Deterioration der Erde nicht nur eine allen Völkern gemeinsame Sage, sondern eine Wahrheit.

In der zweiten Vorlesung seiner „Ansichten“ behandelt Schubert diese Frage noch einmal ausführlich [349]). Hier möchte er eine innere geistige und eine äußere Kultur unterscheiden. Die letztere könnte allerdings als eine Tochter der Not betrachtet werden, aber auch sie setzt jene innere, an der sie sich hinaufranken muß, voraus. Jeder auch noch so leicht erscheinende Schritt aufwärts in der äußeren Kultur ist an etwas Höheres, Inneres geknüpft, das dabei schon vorausgesetzt wird. An Sprache, Kunst, Wissenschaft, vornehmlich Astronomie und Botanik, ist zu erweisen, daß sich nirgends ein allmähliches Aufsteigen des Menschen erkennen läßt. Der Niederschlag des Zustandes der ehemaligen Glückseligkeit der Menschen und „der ersten Milde“ der Erde ist der Mythos vom goldenen Zeitalter. Die höheren Naturen aber, die in unbewußter Herrlichkeit vereinigten, was das Menschengeschlecht bewußt, jedoch stückweise besitzt, wurden als Heroen und Götter verewigt, mit denen nach der Überlieferung und in der Tat die Geschichte der Menschheit überall beginnt.

Eine Heroensage, die auch Schelling, der ja im Anschluß an Herders Auffassung von den biblischen Anfangserzählungen in seiner Dissertation die Erzählung der Genesis vom Sündenfall als mythologisch erweisen wollte — hier ist die Wurzel des Baumes, der seine letzten Früchte erst ein halbes Jahrhundert später in der „Philosophie der Mythologie“ hervorbrachte —, sicherlich im Auge hatte, obwohl er nicht geradezu auf sie verweist, ist die Erzählung der Genesis von Engelehen, die Schubert als poetisches Gewand seiner Ansicht von dem Urzustand der Menschen verwendet.

Neben der mythologischen Erzählung, deren Inhalt oben wiedergegeben wurde, findet sich noch eine zweite, die von der Sprache der Gestirne handelt, das ist der stummen Sprache der Liebe in Blumen, im Tierreich und im vielfachen Geschlecht der Menschen. Diese Erzäh-

lung erinnert in ihren Redewendungen und Bildern so stark an Ritter, daß man wohl nicht in der Annahme fehlgeht, Brentano habe zum guten Teil ihretwegen Ritter die Autorschaft des Romans zugeschrieben. —

Den Eingang der „Ahndungen" bilden drei Mythen, die uns allerdings nicht in der Form vorliegen, die Schubert zuerst gewählt hat. Die erste einfachere habe besser als die gekünstelte dreigeteilte ausgedrückt, was „allgemeines Leben", das ihm als Forschungsziel vor Augen gestanden habe, bedeute; in dem Dickicht der chemischen und physikalischen Beobachtungen sei die Gefahr doch recht groß, daß auch der aufmerksamste Leser das Ziel aus den Augen verlieren könne[350]). Trotzdem nannte W. Nienstädt in Kleists Phöbus (Stück 7 und 8) Schuberts Mythen allein zeitgemäß und didaktisch.

1. Klage der Erde. Das Element, das aus Gott war, sprach das Wort, in dem allein Leben und Sein ist. Da wurde die Welt aus dem Element und sie war in Gott. Als so das Element von der Macht Gottes gezeugt hatte, da durchdrang die Wonne Gottes sein Inneres, und die Welt wachte auf an Entzücken, und es waren bei ihr die Elohim, die aus der Kraft des Wortes waren. Aus ihrem Licht trank die Erde Leben, und sie wurde stark von der Kraft der Gewaltigen Gottes. Da war das Werk der Elohim vollendet, und sie eilten von hinnen zum Lichte Gottes und vergingen vor seiner Herrlichkeit. Dieses war die Stunde des ersten Todes. Die Erde aber fühlte die Nähe des Heiligen und zerfloß in Entzücken; so entstanden die Gewässer. Doch das Licht, das der Abglanz der Elohim war, erlosch, und neues Dunkel wohnte über der Erde. Die Gewässer sollten die Spuren der Elohim suchen, aber das Leben kam nicht mehr zurück in das Starre, die Augen der Nacht taten sich nicht mehr auf. Da klagte die Erde laut und wünschte, aufs neue im Element aufzugehen. Die Stille aber antwortete nicht mehr.

2. Das Erwachen der Sonne. Die Trauer gebiert das Sehnen, und aus Trauer und Sehnen erhebt sich die Liebe, die im Anschauen Gottes wohnt. Gott hat sein Antlitz nicht von der Erde gewandt; die Schwingen seiner Liebe waren auf ihr. Er hat der Erde die Elohim zum Vorbild gegeben, auf daß sie sich erhebe und gleich ihm an seinem Werke schaffe. Die Erde aber wußte vorher nicht, was Liebe sei. Als der Glanz des Heiligen dahin war, da blieb im Herzen der Erde das Sehnen zurück, und der Hauch ihres Verlangens durchdrang die Gewässer; so wurden die Gebirge. Nun verstand sie die Mutterliebe des Elementes und sie schaute die Klarheit des Wortes, und das Leuchten des Morgenrots war von neuem über ihr, und sie ward in den Kreis der ewigen Gewalten aufgenommen, die um den Thron des Herrn sind. Durch die Kraft des Wortes wurde die Welt zu der Zeiten ewigem Wandel bewegt und das Element verklärt. Und als das Element in der

Tiefe Gottes versank, da wurde die Sonne. Die Klarheit des Wortes, das vom Element ausging, umleuchtete sie; unmittelbar aus seiner Tiefe schöpfte sie Leben. Jedes Gestirn zeugte von dem Vorbild des Lebens, das ihm gegeben war nach seiner Kraft; nur die Sonne hatte Gott gesehen und zeugte von dem Wort, und das Wort war Licht. Und bei Tage betete die Erde an; des Nachts aber schaffte sie das Werk ihres eigenen Lebens nach dem Vorbilde des Wortes. Die Gebirge aber tönten laut, die Gewässer schwangen sich auf zum Fuße des Lichts und wurden Luft, die in der Flamme vom Licht zeugte.

3. Leben und Anbetung. Fern vom Thron des Heiligen rangen die starken Kräfte und bewegten die Zeiten, aber sie konnten Gott nicht nahen. Sie zeugten von seinem Licht, ohne es geschaut zu haben, aber weil sie ihm so ferne waren, kämpften sie so heftig und zeugten mächtig von ihm, bis sie des Lebens ewigen Tempel schufen. Im Schaffen beteten sie an, sahen sein Licht und waren stille in ihm. Die Lüfte und Gewässer aber waren des Wortes voll, das ihnen in der Flamme offenbar wurde, und kündeten in stillem Wirken von dem Wort. Da wurde das Gewürm der Wasser und die Kräuter der Erde, deren Leben ihm auch nachstrebten, im stillen Wirken. Wenn ihnen aber der Geist des Lebens nahte, so vergingen sie am Wehen des Herrn, der noch keine Stätte auf Erden fand, da sein Fuß ruhen konnte. Da klagte die Erde mit den Gewässern, daß die Fülle Gottes an ihr vorüberging. Die ersten Lebewesen aber erhoben sich auf den Schwingen des Sehnens, doch als sie sich Gott nahten, versanken sie in stilles Wirken, und es wurden die Vögel und allerlei vierfüßige Tiere. Auch sie rangen nach jenem Vorbild und konnten es nicht ergreifen, da sie starben, wenn die Gewalt des Lebens sie umfing. So war die Erde zweimal in der Nähe des Herrn versunken. Doch das Heilige war ungesehen unter ihnen gewesen, hatte aber keine Wohnung gefunden. Als die Erde das vernahm, da erhob sie sich in der heiligsten Fülle des Sehnens, daß sie den Geist des Herrn fände. Da umleuchtete sie seine Klarheit, und es ward der Mensch. Alles Leben hatte gerungen, sich dem Vorbild der Elohim zu nahen, der Mensch allein ward nach ihrem Vorbild vollendet. Gottes Atem war in ihm, er wohnte im Anschauen der Elohim und starb nicht. In ihm sah die Erde das Licht der Elohim, ihre Worte vernahm sie in seiner Stimme. So zeugte alles Leben auf Erden durch das Wort von dem Wort; der Mensch aber zeugte von jenem Licht, in dem Allgewalt ist. Zeuge aber von der Gewalt der Erde, von der Kraft aller Gestirne ist das Weibliche. Und als nun alles Lebendige sich im Anschauen Gottes freute, da war das Sehnen der Erde gestillt und alle Dinge beteten an in heiliger Genüge; und dieses war der erste Sabbat auf Erden. —

In den „Ansichten" dienen die Mythen der Antike dazu, Schuberts

natur- und kulturphilosophische Anschauungen zu stützen, wenn er nicht gar in ihnen Wahrheiten sieht, in denen bereits Erkenntnisse eingeschlossen sind. Es gehören nach ihm, indem er Schelling zitiert, die antiken Mythen zu den „Wundern der Geschichte, Rätseln des Altertums, die Unwissenheit verwarf, und welche die Natur uns aufschließen wird". In der zweiten Vorlesung will er beweisen, daß der Mensch nicht vom Zustand der Wildheit und Roheit, sondern von einem Entgegengesetzten, Besseren ausgegangen sei. So hat es von jeher neben der Kenntnis der Astronomie, die nach Schuberts Ansicht im Altertum ungleich höher entwickelt war als zu seiner Zeit, auch eine Ausübung und Kenntnis anderer Naturwissenschaften gegeben. Vor allem hat sich der menschliche Geist von Anfang auf die Geschichte der Erde selber gerichtet, wovon uns die Sagen von nicht stammverwandten oder benachbarten Völkern, der Inder wie der Isländer, der Chinesen wie der Mexikaner, bald in dunkleren, bald in deutlicheren Bildern reden. Die Geognosie, die allerdings nur einige Jahrzehnte alt ist, hat den Beweis für einen Teil dieser Sagen erbracht, und Schubert ist von ihrer Wahrheit so fest überzeugt, daß er hofft, auch der Rest könne für die Wissenschaft Verwendung finden, sobald nur die Geognosie in der Lage sein werde, sie ganz zu verstehen. In den antiken Sagen findet Schubert auch Aufschlüsse über die Anfänge der Geschichte des menschlichen Geschlechts. So sieht er in den ältesten Sagen aller Völker den Beweis, daß sich die erste Vorwelt von wildwachsenden Früchten und Milch ernährt habe. Andere mythologische Sagen zeigen, daß der ursprüngliche Wohnort der ersten Menschen näher dem Nordpol als den Wendekreisen gelegen habe. Der ägyptische Osiris, die Sagen vom Vogel Phönix und von Herkules, die Verehrung des Saturn, alle scheinen sie aus dem Norden gekommen zu sein. Ja, aus der Länge der kultischen Trauer von 40 Tagen um Osiris, das Sinnbild der Sonne, schließt Schubert sogar, daß ihre äußere Form unter 68 Grad nördlicher Breite entstanden ist, während andere Gebräuche für 49 Grad sprechen. Überhaupt läßt ein ansehnlicher Teil der alten Mythen auch eine astronomische Deutung zu.

Aber jene Sagen und kultischen Gebräuche erlauben häufig auch ebenso ungezwungen eine andere Auslegung. Sie sind manchmal wohl noch eine dunkel träumende Erinnerung an die frühere Einheit von Wort und Sache. Als der Mensch noch eins war mit dem Wort, als er es noch mit liebendem, vertrauendem Herzen aussprach, da waren Symbol und symbolische Handlung Wesen und Wahrheit; hier waren Geistiges und Leibliches verbunden. Das, was sich uns als Schein zeigt, ist Wesen, das Vergängliche ist unvergänglich, der Tod ist Leben, das Endliche ist ewig. All die Mythen und Kultgebräuche, in denen Tod und

Leben sich verschwistern, finden so ihre Deutung und beweisen zugleich den Zusammenhang des jetzigen Daseins mit einem zukünftigen Leben.

In seiner „Symbolik des Traumes" weist Schubert darauf hin, daß Religion und Kultus, Mythologie, Dichtung, echte Wissenschaft nur verschiedene Gestaltungen ein und desselben Prinzips seien, das wie der Traum seine Grundlage in der Natur „alten Stils" hat. Die Anschauung, daß die Mythologie einem Traum prophetischen Inhalts gleichzusetzen sei, bedeutet ja schließlich nichts Neues für die Romantik. Hier waren die Brüder Schlegel und Hardenberg vorausgegangen, in diesem Sinne hatte sich Görres in seiner „Mythengeschichte der asiatischen Welt" ausgesprochen. Ganz besonders stützt sich aber Schubert auf Creuzer, so daß ihm auch hier, wenn auch nur mittelbar und fortgebildet, Schellingsches Gedankengut den Weg weist. So ziehen sich deutlich Fäden von Creuzers Abhandlung über die Beschäftigung mit der Antike als Vorbereitung zur Philosophie im ersten Band seiner „Studien" zu Schelling allerdings nicht nur herüber, sondern auch hinüber, da die in der Arbeit enthaltenen neuplatonischen Ideen auch auf Schelling anregend gewirkt haben. Creuzer forderte hier eine in eine symbolische Form gekleidete Weltanschauung, deren Inhalt naturphilosophisch-mystisch sein sollte, ein mystisch-pantheistisches Christentum, wie die Symbolik des Katholizismus sie kennt. Ebenso hatte Schelling in seiner „Philosophie der Kunst" behauptet, die Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen sei nur symbolisch möglich, da nur das Symbolische Synthese von Schematismus und Allegorie sei.

In der „Symbolik des Traumes" sieht Schubert mit Creuzers „Symbolik und Mythologie", aus der er wörtlich entlehnt, in Dionysos, der sich als bunte Mannigfaltigkeit der Elemente der Natur darstellt, die mythische Figur, deren er bedarf. Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, der durch Selbsterniedrigung und eignes Sterben Erretter vom Tode von den Fesseln der Vergänglichkeit wird, ist der ganzen Antike bekannt. Dionysos, der in der Mythologie manchmal auch als Traumgott erscheint, waltet mit einer alles ordnenden Notwendigkeit. Er ist die Einheit in der Mannigfaltigkeit; deshalb ist er auch Herrscher der Unterwelt. Überhaupt führt Schubert die Forderung Creuzers aus, überall seine Ansichten mit dem Dionysos-Mythos in Einklang zu bringen. Der Sinn der Mysterien aber, in denen Dionysos bald in seiner eigenen Gestalt, bald als Persephone erscheint, war der gleiche wie der, den die wahre Wissenschaft hat: die Seelen zur verlassenen Heimat, zum Göttlichen, zu führen. Dann hat „das bange Sehnen in uns ... den ihm angemessenen Gegenstand wiedergefunden und mit ihm volles Genügen, Friede, Freude!" [351])

Anmerkungen.

[1]) dort auch Angaben über frühere Abdrucke einzelner Briefe S. VII. [2]) Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde, Heidelberg 1927, S. 310. [3]) S. VII. [4]) Selbstb. 1. V. [5]) ebd. 1. 349 f. [6]) Haym S. 371. [8]) Selbstb. 1. 389. [9]) ebd. 1. 390. [10]) ebd. 1. 391. [11]) ebd. 1. 390. [12]) ebd. 1. 392. [13]) ebd. 1. 367. [14]) An E. v. Herder 29. 8. 1801. [15]) Selbstb. 1. 378. [16]) Haym S. 626. [17]) 17. 1. 1802. [18]) Selbstb. 2. 29; Merkel S. 27. [19]) Selbstb. 1. 405. [20]) Grundriß S. 161. [21]) Selbstb. 2. 61. [22]) ebd. 2. 62. [23]) S. 179 f. [24]) Schultz S. 186. [25]) Bonwetsch S. 331—334. [26]) Selbstb. 2. 75 f. [27]) im Besitz d. Preuß. Staatsbibl. Berlin. [28]) Steig, Achim v. Arnim und Cl. Brentano, Stuttgart 1894; über den Wert von Notizen Varnhagens u. Brentanos s. Schultz S. 39. [29]) S. 195 ff. [30]) Selbstb. 2. 112. [31]) ebd. 2. 147. [32]) ebd. 2. 121. [33]) ebd. 2. 103. [34]) ebd. 2. 193. [35]) ebd. 2. 126. [36]) Dresdener Abendztg. 1806 Nr. 83; an C. B. Meißner 5. 2. 1807. [37]) Selbstb. 2. 193; vgl. auch ebd. 3. 481. [38]) ebd. 2. 194 f. [39]) ebd. 2. 253. [40]) ebd. 1. V. [41]) ebd. 2. 252 f. [42]) 27. 5. 1809. [43]) Selbstb. 2. 311. [44]) ebd. 2. 351. [45]) ebd. 2. 357 f. [46]) 19. 7. 1800. [47]) Schneider S. 61. [48]) ebd. S. 86. [49]) Nürnberg 1810. [50]) Selbstb. 2. 485. [51]) Vorrede zur Symbolik. [52]) Selbstb. 2. 483. [53]) 28. 2. 1815. [54]) Selbstb. 3. 17 f. [55]) Hensel S. 65. [56]) WW. 2. 54. [57]) ebd. 2. 45 ff. [58]) ebd. 3. 608. [59]) Caroline an Fr. Schlegel 14. 10. 1798. [60]) vgl. A. W. Schlegel, „Der Philosoph" Sämtl. Werke 1846 1. 353. [61]) vgl. Kircher S. 225. [62]) Joel S. II. [63]) An Herders Frau 4. 11. 1804. [64]) An E. v. Herder 15. 6. 1800. [65]) WW. 4. 17. [66]) ebd. 4. 75. [69]) Winterl S. 642 f. [70]) Sätze S. 108. [71]) Winterl S. 812—815. [72]) Selbstb. 1. 270. [73]) ebd. 1. 266. [74]) 1. 270 ff. [75]) s. dazu weiter unten. [76]) Selbstb. 1. 284. [77]) ebd. 1. 287. [78]) vgl. Haym S. 848. [79]) S. 10. [80]) vgl. Walzel S. 11. [81]) vgl. Unger S. 30. [82]) vgl. Fragmente e. j. Phys. 1. 31. [83]) a. a. O. S. 28. [84]) 23. 1. 1804. [85]) An E. v. Herder 9. 3. 1810. [86]) s. darüber Z. Funck, Aus dem Leben zweier Dichter: E. T. W. Hoffmanns und Fr. G. Wetzels, Lpzg. 1836, S. 182 ff. [87]) WW. 2. 54. [88]) ebd. 2. 47. [89]) ebd. 3. 632. [90]) Ahndgg. 1. 290. [91]) Sätze S. 72. [92]) Ahndgg. 1. 228. [93]) Sätze S. 104. [94]) Ahndgg. 1. 110. [95]) Sätze S. 85. [96]) ebd. 2. 148 f. [97]) ebd. 1. 214. [98]) ebd. 1. 148. [99]) ebd. 1. 292; vgl. Schelling, WW. 4. 207—220. [100]) Ahndgg. 1. 219. [101]) ebd. 1. 224. [102]) ebd. 1. 228. [103]) ebd. 1. 214 f.; vgl. Schelling, WW. 3. 92. [104]) Sätze S. 72. [105]) ebd. S. 75. [106]) WW. 3. 321. [107]) Sätze S. 66. [108]) ebd. S. 103. [109]) ebd. S. 76. [110]) Symbolik S. 36. [111]) Ansichten 3. Aufl. S. 276. [112]) vgl. Kircher S. 223. [113]) An Herder 22. 5. 1801. [114]) A. E. v. Herder 29. 8. 1801. [115]) 29. 8. 1801. [116]) Merkel S. 24. [117]) vgl. Carolines Briefwechsel, hrsg. von Waitz-Schmidt 1913, 2. 491—497.

[118]) Ahndgg. 1. 214. [119]) ebd. 1. 140. [120]) WW. 4. 36. [121]) ebd. 3. 107. [122]) ebd. 3. 12. [123]) ebd. 3. 109. [124]) ebd. 3. 120. [125]) Sätze S. 143. [126]) S. 814. [127]) Ahndgg. 1. 138. [128]) Sätze S. 54. [129]) ebd. S. 146. [130]) ebd. S. 177. [131]) Ahndgg. 1. 217. [132]) ebd. 1. 220. [133]) ebd. 1. 273. [134]) ebd. 1. 215. [135]) ebd. 1. 232. [136]) Schelling, WW. 6. 267. [137]) ebd. 6. 406. [138]) Ahndgg. 1. 247. [139]) WW. 6. 265. [140]) Ahndgg. 2, 1. 157. [141]) ebd. S. 167. [142]) ebd. S. 170. [143]) ebd. S. 168 f. [144]) ebd. S. 158. [145]) ebd. S. 159. [146]) vgl. Giese S. 299 f. [147]) Selbstb. 2. 26 f. [148]) Ahndgg. 1. 209. [149]) ebd. 1. 140. [150]) ebd. 1. 212. [151]) ebd. 1. 211. [152]) ebd. 1. 140. [153]) ebd. 1. 55. [154]) ebd. 1. 214. [155]) ebd. 1. 231. [156]) ebd. 1. 221. [157]) ebd. 1. 224. [158]) ebd. 1. 267. [159]) WW. 2. 536. [160]) ebd. 3. 44. [161]) ebd. 6. 408. [162]) ebd. 2. 357. [163]) ebd. 2. 536. [164]) Ahndgg. 1. 267. [165]) Sätze S. 1. 88. [166]) Ahndgg. 1. 245. [167]) ebd. 1. 249. [168]) ebd. 1. 288. [169]) Sätze S. 188. [170]) Ahndgg. 1. 246. [171]) WW. 6. 408 f. [172]) ebd. 2. 536. [173]) ebd. 3. 170. [174]) Joel S. 27. [175]) WW. 3. 126. [176]) ebd. 3. 61 ff. [177]) Anss. S. 244. [178]) WW. 2. 348 f. [179]) ebd. 3. 68. [180]) Ahndgg. 1. 382—387. [181]) ebd. 1. 286 f. [182]) ebd. 1. 270. [183]) ebd. 1. 35. [184]) ebd. 1. 270. [185]) ebd. 1. 229. [186]) ebd. 1. 32. [187]) ebd. 1. 269. [188]) ebd. 1. 57. [189]) ebd. 1. 389. [190]) ebd. 1. 240. [191]) ebd. 2, 1. 148 f. [192]) ebd. 1. 247. [193]) ebd. 1. 223 f. [194]) ebd. 1. 235. [195]) ebd. 1. 89. [196]) ebd. 1. 274. [197]) ebd. 1. 388. [198]) ebd. 1. 389. [199]) ebd. 1. 49. [200]) ebd. 1. 289. [201]) ebd. 1. 133. [202]) ebd. 1. 31. [203]) ebd. 1. 50. [204]) ebd. 1. 20. [205]) ebd. 1. 131 f. [206]) ebd. 1. 390. [207]) ebd. 1. 392. [208]) ebd. 1. 230. [209]) ebd. 1. 94. [210]) ebd. 1. 94. [211]) Symbol. S. 36. [212]) Ahndgg. 2, 1. 159. [213]) Walzel S. 141. [214]) Symbol. S. 31. [215]) Anss. S. 71—79. [216]) Ahndgg. 2, 1. 130 ff. [217]) ebd. 2, 1. 145. [218]) ebd. 1. 51. [219]) ebd. 1. 95. [220]) Sätze S. 88. [221]) ebd. S. 131. [222]) Ahndgg. 1. 50. [223]) ebd. 1. 107 f.; Sätze S. 88. [224]) Ahndgg. 1. 83 f. [225]) ebd. 1. 252. [226]) 1. 271. [227]) vgl. Unger S. 27 f. [228]) ebd. S. 23. [229]) Herders Werke, hrsgg. von Suphan, 16. 122. [230]) ebd. 16. 115 ff. [231]) Selbstb. S. 17 f. [232]) S. 217 ff. [233]) Symbol. S. 37 f. [234]) Ahndgg. 1. 235. [235]) ebd. 1. 290. [236]) ebd. 1. 235. [237]) ebd. 1. 235. [238]) Sätze S. 152. [239]) Ahndgg. 1. 220. [240]) ebd. 1. 220. [241]) Sätze S. 151. [242]) Ahndgg. 1. 219. [243]) ebd. 1. 218. [244]) ebd. 1. 218. [245]) ebd. 1. 216. [246]) ebd. 1. 216. [247]) ebd. 1. 217. [248]) Sätze S. 152. [249]) ebd. S. 179 f. [250]) ebd. S. 177 f. [251]) Ahndgg. 1. 416. [252]) ebd. 1. 381. [253]) ebd. 1. 386. [254]) ebd. 2, 1. 407. [255]) ebd. 1. 378. [256]) ebd. 1. 385 f. [257]) Sätze S. 180. [258]) ebd. S. 178. [259]) ebd. S. 177. [260]) S. 197 ff. [261]) WW. 4. 4; 3. 332. [262]) Ahndgg. 1. 400—427. [263]) ebd. 1. 36. [264]) ebd. 1. 406. [265]) ebd. 1. 408. [266]) ebd. 1. 380. [267]) WW. 3. 64 f. [268]) Sätze S. 54. [269]) Grundriß S. 161. [270]) ebd. S. 166 u. 169; Kirche und Götter S. 206. [271]) Ahndgg. 1. 286. [272]) ebd. 1. 33. [273]) ebd. 1. 415 f. [274]) ebd. 1. 409. [275]) ebd. 1. 251. [276]) Sätze S. 75. [277]) Ahndgg. 2, 1. 146. [278]) Selbstb. 1. 405. [279]) abgedruckt bei Friedrich Engel, Einige Briefe von Fr. G. Wetzel S. 16 f. [280]) Selbstb. 3. 152. [281]) ebd. 3. 481. [282]) ebd. 2. 482. [283]) Joel S. 77. [284]) Ahndgg. 2, 1. 353 ff. [285]) Selbstb. 3. 481 f. [286]) Symbol. S. 37. [287]) Ahndgg. 1. 215. [288]) Sätze S. 72. [289]) ebd. S. 75. [290]) Ahndgg. 1. 215. [291]) ebd. 1. 226 f. [292]) Sätze 74 f. [293]) Ahndgg. 2, 1. 256. [294]) ebd. 2, 1. 257. [295]) ebd. 2, 1. 148. [296]) ebd. 2, 1. 150. [297]) WW. 4. 432. [298]) Bonwetsch S. 148 f. [299]) Ahndgg. 2, 1. 154. [300]) ebd. 2, 1. 199. [301]) ebd. 2, 1. 218. [302]) ebd. 2, 1. 275. [303]) ebd. 2, 1. 260. [304]) ebd. 2, 1. 218. [305]) ebd. 2.1. 270. [306]) ebd. 2, 1. 208. [307]) s. dazu weiter unten. [308]) Ahndgg. 2, 1. 223. [309]) ebd. 2, 1. 263. [310]) ebd. 2, 1. 194. [311]) ebd. 2, 1. 199. [312]) ebd. 2, 1. 277. [313]) ebd. 2, 1. 208. [314]) ebd. 2, 1. 218. [315]) ebd. 2, 1. 220. [316]) ebd. 2, 1. 272; 283. [317]) Grundriß S. 161. [318]) Ahndgg. 2, 1. 282 f. [319]) ebd. 2, 1. 289. [320]) ebd. 2, 1. 274. [321]) ebd. 2, 1. 251—254. [322]) ebd. 1. 227, 295, 381 f.;

295. [323]) ebd. 1. 33. [324]) ebd. 1. 230 f. [325]) Sätze S. 89. [326]) Ahndgg. 1. 370. [327]) ebd. 1. 376. [328]) ebd. 1. 371. [329]) ebd. 1. 370. [330]) ebd. 1. 387, 394. [331]) ebd. 1. 370, 382. [332]) ebd. 1. 308. [333]) Anss. 3. Aufl. S. 89. [334]) WW. 7. 251. [335]) vgl. Hans Prinzhorn, Um die Persönlichkeit, Heidelberg 1927. [336]) a. a. O. 203 f., 209. [337]) WW. 3. 356. [338]) ebd. 2. 39. [339]) Anss. S. 62 f. [340]) ebd. S. 74. [341]) WW. 2. 363. [342]) Walzel S. 49. [343]) WW. 4. 232—236. [344]) ebd. 4. 226. [345]) ebd. 4. 234. [346]) S. 235—240. [347]) WW. 6. 57 ff. [348]) ebd. 6. 58. [349]) Anss. S. 24—57. [350]) Selbstb. S. 126. [351]) Symbolik S. 204.

Literatur.

Johann Gottfried Herder, Hodegetische Abendvorträge an die Primaner Emil Herder und Gotthilf Heinrich Schubert 1799 = Sämtl. Werke (Suphan) Bd. 30 Anhang 7.

Friedrich Wilhelm von Schellings sämtliche Werke. 1. Abtlg. 10 Bde., 2. Abtlg. 4 Bde. Stuttgart u. Augsburg 1856—1861.

Aus Schellings Leben. In Briefen, hrsgg. von G. L. Plitt. 3 Bde. Leipzig 1869.

G. H. Schubert, Grundriß einer künftigen geographischen Zoologie und Phytologie nebst einigen physiologischen Bemerkungen = Allgem. medizin. Annalen des Jahres 1804, Altenburg, S. 161—180 (zitiert: Grundriß).

— Sätze über verschiedene Gegenstände der Heilkunde, als unvollendeter Stoff zum weiteren Nachdenken. Aus den Briefen eines Arztes = Medizin. Korrespondenzblatt 1804, Altenburg, S. 49—108; 113—192 (zitiert: Sätze).

— Besprechung von J. J. Winterls Erster Entwurf einer Physiologie der anorganischen Natur usw. = Allg. medizin. Annalen des Jahres 1804, Altenburg, S. 641—706; 721—788; 801—816.

— Die Kirche und die Götter. Ein Roman. 2 Bde. Penig 1804.

— Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens. 1. Teil Leipzig 1806; 2. Teil, 1. Bd. Leipzig 1807; 2. Teil, 2. Bd. Leipzig 1821 (zitiert: Ahndgg.).

— Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden 1808 (zitiert: Anss.); 3. Aufl. Dresden 1827 (zitiert: Anss.[3]).

— Handbuch der Naturgeschichte. Nürnberg 1813.

— Die Symbolik des Traumes. Bamberg 1814.

— Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben. Eine Selbstbiographie. 3 Bde. Erlangen 1854 ff. (zitiert: Selbstb.).

G. H. Schubert in seinen Briefen. Ein Lebensbild von G. N. Bonwetsch. Stuttgart 1918.

Friedrich Braig, Heinrich von Kleist. München 1925.

J. E. Erdmann, Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. 2. Teil. Leipzig 1853.

Rudolf Eucken, Die Träger des deutschen Idealismus. Berlin o. J.
Fritz Giese, Der romantische Charakter. 1. Bd.: Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik. Langensalza 1919.
Eduard v. Hartmann, Schellings philosophisches System. Leipzig 1897.
Rudolf Haym, Die romantische Schule[2]. Berlin 1906.
Paul Hensel, Naturwissenschaft und Naturphilosophie = Kl. Schriften u. Vorträge, hrsgg. von E. Hoffmann, S. 59—68.
Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik[3]. Leipzig 1908.
— Ausbreitung und Verfall der Romantik[2]. Leipzig 1908.
Marie Joachimi, Die Weltanschauung der Romantik. Jena u. Leipzig 1905.
Karl Joel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena 1926.
Erwin Kircher, Philosophie der Romantik. Jena 1906.
Rich. Kroner, Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Tübingen 1921, 1924.
Wilh. Lechner, G. H. Schuberts Einfluß auf Kleist, Justinus Kerner und E. T. A. Hoffmann. Münstersche Dissertation. Borna-Leipzig 1911.
Philipp Lersch, Der Traum in der deutschen Romantik. München 1923.
Frz. Rud. Merkel, Der Naturphilosoph G. H. Schubert und die deutsche Romantik. München 1913.
Julius Petersen, Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik. Leipzig 1926.
K. Schneider, G. H. von Schubert. Ein Lebensbild = Sonntagsbibl. Neue Folge 1. Bielefeld 1863.
Frz. Schultz, Der Verfasser der Nachtwachen von Bonaventura. Untersuchungen zur deutschen Romantik. Berlin 1909.
— Bibliographisches Repertorium = Euphorion Bd. 14 (1907) S. 383—399.
E. Spenlé, Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne. Paris 1904.
Fritz Strich, Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner. 2 Bde. Halle 1910.
Hans Trube, Friedrich Gottlob Wetzels Leben und Werk. Berlin 1928.
Rudolf Unger, Herder, Novalis und Kleist. Frankfurt a. M. 1922.
A. Wagner, Denkrede auf G. H. von Schubert. München 1861.
O. F. Walzel, Deutsche Romantik[2 3]. Leipzig 1912.
W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[5]. Tübingen 1910.
Zeitgenössische Biographien und Charakteristiken. 1. Bd. Leipzig u. Altenburg 1846.

Lebenslauf.

Ich wurde am 18. Mai 1903 in Berlin-Schöneberg als Sohn des damaligen Kanzleisekretärs Heinrich Osthus und seiner Ehefrau Anna, geb. Doert, geboren. Ich bin preußischer Staatsangehöriger.

Ich besuchte seit 1909 die Vorschule in Berlin-Schmargendorf und trat 1912 in das dortige Heinrich-von-Kleist-Realgymnasium ein. Nachdem ich Ostern 1921 die Reifeprüfung abgelegt hatte, bezog ich die Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, um mich vornehmlich philosophischen, erdkundlichen und germanistischen Studien zu widmen, die ich von Ostern 1923 bis Ostern 1924 an der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen fortsetzte; das 7. und 8. Semester verbrachte ich wiederum in Berlin.

Am 1. März 1927 unterzog ich mich in Berlin mit Erfolg der Prüfung für das höhere Lehramt in Preußen und wurde darauf zur Ableistung des Vorbereitungsdienstes mehreren höheren Schulen Berlins überwiesen.